

مكتبة
دراسات الفلسفية

يوسف كرم

العقل والوجود

دار المعارف بمصر

يوسف كرم

العقل والوجد

دار المعارف بمصر

ملتزم الطبع والنشر دار المعارف بمصر

الفهرس

صفحة

٣

مقدمة :

الباب الأول : وجود العقل

صفحة

الفصل الثالث

القياس

٣٢ ٧ - تعريف الاستدلال

٣٤ ٨ - تعريف القياس

٤٠ ٩ - المذهب الحسى والقياس

الفصل الأول

التصور الساذج

١١ ١ - المعنى المجرد الكلى

١٤ ٢ - المذهب الحسى والمعنى

١٥ ٣ - المعنى والصورة

٢٠ ٤ - المعنى واللفظ

الفصل الرابع

الاستقراء

٤٣ ١٠ - تعريف الاستقراء

٤٧ ١١ - المذهب الحسى والاستقراء

الفصل الثانى

الحكم

٢٤ ٥ - تعريف الحكم

٢٩ ٦ - المذهب الحسى والحكم

الباب الثانى : نقد العقل

الفصل الثانى

التصور والوجود

٦٦ ١٤ - المذهب التصورى

٧٢ ١٥ - وجود العالم الخارجى

الفصل الأول

الشك واليقين

٥٣ ١٢ - مذهب الشك

٦١ ١٣ - الشك المنهجى

الفصل الثالث

الفصل الرابع

العقل وإدراك الطبيعة

العقل وما بعد الطبيعة

١٦ - النظريات التصورية ٨١

تعريف ما بعد الطبيعة ٩٢

١٧ - الرد على التصوريين عامة ٨٤

١٩ - مذاهب شتى : كنت ، ٩٥

١٨ - الرد على كنت ٨٩

كوت ، سينسر ، ولیم

جيمس ، برجسون

الباب الثالث : المعاني والمبادئ الأولى

الفصل الأول

الفصل الثالث

الوجود

مبادئ الوجود

٢٠ - التعريف بالوجود ١٠٩

٢٩ - تعداد المبادئ ١٣٨

٢١ - دلالة اسم الوجود ١١٣

٣٠ - قيمة المبادئ ١٤٠

٢٢ - جهات الوجود ١١٦

الفصل الثاني

الفصل الرابع

لواحق الوجود

أقسام الوجود

٢٣ - تعداد اللواحق ١٢٠

٣١ - تعداد الأقسام ١٤٧

٢٤ - الواحد ١٢١

٣٢ - الفعل والقوة ١٤٨

٢٥ - الحق ١٢٥

٣٣ - الجوهر والعرض ١٥٤

٢٦ - الخير ١٢٧

٣٤ - الماهية والوجود ١٦١

٢٧ - الشر ١٣٠

٣٥ - العلة الفاعلية ١٦٩

٢٨ - الجمال ١٣٣

٣٦ - العلة الغائية ١٨٢

العقل والوجود

« النفس هى على نحو ما الموجودات أنفسها ، وذلك أن الموجودات إما محسوسة وإما معقولة ، والعلم هو على نحو ما عين موضوعه ، كما أن الإحساس هو عين المحسوس ، لا الموضوعات ذاتها ، فليس الحجر هو الذى فى النفس ، بل صورة الحجر . ولذا كان مستحيلا فى غيبة كل إحساس تعلم أى شىء ولا فهم أى شىء »

« أرسطو : كتاب النفس ، ص ٤٣١ ب »

« العقل قوة إلهية ، أو أكثر ما فينا ألوهية ، له المحل الأول من بين قوانا ، يتعقل الأمور الجميلة الإلهية ، وتعقله هو السعادة القصوى »

« أرسطو : كتاب الأخلاق ، مفتتح الفصل السابع من المقالة العاشرة » .

العقل والوجود

مقدمة

١ - أرخنا للفلسفة اليونانية ، ثم للفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، وأخيراً للفلسفة الحديثة^(١) ، وكنا كلما صادفنا مذهباً كلياً أو رأياً جزئياً عقبنا عليه بالتأييد أو بالنفي ، إذ أننا نعتقد أن مؤرخ الفلسفة فيلسوف أيضاً ، وأنه لا يليق به أن يضع نفسه موضع البيغاء فيقصر مهمته على حكاية أقوال الفلاسفة دون عناية بتدبرها والحكم فيها . بيد أن تعقينا كان يحىء مقتضياً لأننا كنا بسبيل التاريخ أولاً . ففي هذا الكتاب نعالج المسائل لذاتها محاولين الكشف عن وجه الحق فيها . وعنوانه يؤذن بأننا نقدم دراسة العقل ، كما يقدم العامل امتحان الآلة قبل الشروع في استخدامها . ولسنا نزعم أن هذا الترتيب واجب ، فإن الناس جميعاً يصدقون عقلهم وحواسهم بادئ ذي بدء ، وللفيلسوف المؤمن بصدق العقل والحواس أن يجاريهم فيقتحم المنطق ويثني بالفلسفة الطبيعية على نهج القدماء ، أو يقتحم علم النفس ويثني بالمنطق على نهج المحدثين ، مرجحاً نقد المعرفة إلى مكانه المنطقي الذي هو علم ما بعد الطبيعة أعم العلوم والمختص من ثمة بالفحص عنه أعم المسائل .

ب - لكن كل مطلع على الفلسفة يعلم أن مسألة المعرفة هي المحور الذي تدور حوله مسائل الوجود ، بمعنى أن حلول هذه المسائل تتعين تبعاً للحل

(١) فكلما عرضنا لأراء الفلاسفة في هذا الكتاب اقتصرنا على إيجازها أو الإشارة إليها ما دام تفصيلها معروفاً في تلك الكتب . وكلما أخلنا إلى هذه الكتب رمزنا إليها هكذا : ف ي للكتاب الأول ، ف و للكتاب الثاني ، ف ح للكتاب الثالث .

المرتضى لمسألة المعرفة ، ففي تقديم هذه المسألة إظهار للأسباب الأولى التي حدث بكل فيلسوف إلى سائر آرائه . ولما كانت المعرفة الإنسانية تتألف من مدركات تمثل الأجسام أى مظاهرها المحسوسة مكتسبة بالحواس الظاهرة ومختزنة في الخيلة ، ومن مدركات مجردة عن كل عرض محسوس ومكتسبة بما يسمى بالعقل ، وكان الفلاسفة متفقين إجمالاً على أن المعرفة العقلية (على تضاربهم في طبيعتها وقيمتها) أعلى من المعرفة الحسية وحكمة عليها ، انتهت مسألة المعرفة إلى أن تكون مسألة العقل .

جـ - فإذا أردنا أن نعرف العقل ريثما نقبل على دراسته بالتفصيل ، قلنا إنه قوة في الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية . يدرك العقل أولاً ماهيات الماديات أى كنهها لا ظاهرها ^(١) ويدرك ثانياً معانى عامة كالوجود ، والجوهر والعرض ، والعلية والمعلولية ، والغاية والوسيلة ، والخير والشر ، والفضيلة والرذيلة ، والحق والباطل . ويدرك ثالثاً علاقات أو نسباً كثيرة : كالعلاقة بين أجزاء الشيء الواحد ، وعلاقات الأشياء فيما بينها ، وعلاقات المعانى التي ذكرناها الآن ، والعدد والترتيب : فهذه المدركات غير مادية فلا ينفذ الحس إليها بحال ، وليست العلاقة أو النسبة موجوداً واقعياً ، وإنما الموجود طرفاها ، فإدراكها إدراك معنى غير مادي . ويدرك العقل رابعاً مبادئ عامة في كل علم علم وفي العلوم إجمالاً ، وليس في التجربة شئ عام . ويدرك خامساً وجود موجودات غير مادية ، كالنفس والله وخصائصها الذاتية ، وذلك بالاستدلال بالمحسوس على المقول أو بالمعلول البادى للحواس على العلة الخفية عليها . وسادساً وبالاستدلال أيضاً يؤلف الفنون والعلوم ، مما لا مثيل له عند الحيوان الأعجم مع حصوله على المعرفة الحسية .

(١) « العقل يدرك الصور بأن يأخذها أخذاً مجرداً عن المادة من كل وجه بما يصلح أن يقال على الجميع » . « العقل يدرك الأمر الباقى الكل . . . ويدركه بكنهه لا بظواهره » (ابن سينا : النجاة) .

د- ولقضية العقل وجهان : أحدهما وجوده ، والآخر قيمة إدراكه إذا كان موجوداً . والأصل في الوجه الأول أن فريقاً هاماً من الفلاسفة ينهبون إلى أن الحواس الظاهرة والخفية هي وسائلنا الوحيدة للمعرفة ، وأن ما يسمى بالعقل إن هو إلا جملة أفعال ترجع إليها . هؤلاء يُدعون بالحسين أو التجريبيين متى دار الكلام على المعرفة ، وبالماديين متى دار على الوجود ، وذلك لقولهم لا وجود لغير المادة ، ولا معرفة دون الإحساس ويُدعون أيضاً بالاسمين أو اللفظيين لقولهم ما المعاني إلا أصوات في الهواء أى أسماء أو ألفاظ وحسب . وهم أميل إلى تسمية العقل بأسماء ذات دلالة واسعة غامضة قد تمتد إلى المعرفة بأسرها ، فيقولون بالفرنسية « Entendement, esprit » وبالإنجليزية : « Understanding » و « Mind, spirit » مما يقابل قولنا : « الذهن » على حد تعريفه بأنه « قوة للنفس تشمل الحواس الظاهرة والباطنة ^(١) . وطبيعى أنه لو صرح مذهبهم لعاد البحث في مسائل الوجود إلى تحليلها للكشف عن كيفية تكوينها من الصور الخيالية والعمليات النفسية ، أى عادت الفلسفة كلها إلى مسألة المعرفة ، وقد حدث هذا فعلاً من جانبهم ، وكان محتوماً أن يحدث بناء على مذهبهم . لذا كان أول ما عنيّا به إثبات وجود العقل بإثبات أصالة أفعاله ومغايرتها لأفعال الحواس ، وكان هذا موضوع الباب الأول .

هـ- ما نكاد نضع هذه النتيجة حتى يبرز لنا الوجه الآخر لقضية العقل : ذلك أن العقل قد يكون موجوداً ثم يكون أداة غير صالحة للإدراك : فهل باستطاعته الوصول إلى اليقين ، أو هو مضطر لتعليق الحكم والتزام الشك ؟ هذه مسألة عامة مبدئية تتخصص في ثلاث مسائل : الأولى هل باستطاعة العقل أن يبرر يقينه بإدراكه ؟ الثانية هل باستطاعته أن يبرر اليقين بإدراك

(١) تعريفات الجرجاني . ويضيف قوله : « معدة لاكتساب العلوم » . ويقول في تعريف آخر : « الذهن هو الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر » أى بالاستدلال ، ولا ضرورة للالتزام هذا التقيد .

الحواس ؟ الثالثة هل باستطاعته أن يجاوز دائرة الوجود الطبيعي إلى ما بعد الطبيعة ؟ في هذه المسائل تلقى الحسنيين بأدلتهن ، وتلقى بنوع خاص طائفة من الفلاسفة نسميهم بالتصوريين^(١) لأنهم يدعون أن الإدراك أيّاً كان إنما يقع على التصورات الماثلة في الذهن ، كما يحدث في الأحلام ، لا على موضوعات متمايزة من التصورات ، وأن تصديقنا بوجود الأجسام وقيمة المعاني والمبادئ العقلية إن هو إلا توهم ، ومن باب أولى التصديق بالروحيات .

و — وقد اصطنع الحسنيون هذا المبدأ التصوري واتخذوا مع أصحابه فأجابوا جميعاً على المسائل الثلاث بالنفي . وهذا موقف خطير للغاية يقضى على الفلسفة كعلم للوجود . ونحن ننحاز إلى جهة الإثبات ، ونبين أن قوانا العارفة آلات صالحة للإدراك صادقة بالرغم مما تقع فيه أحياناً من أخطاء ، وأن هناك حقائق لا يتطرق للشك إليها ، منها أولية بيعة بنفسها ، ومنها كسبية يتبرهن اليقين بها بالأولية ، فنستطيع المضي في الفلسفة ومعالجة المسائل الوجودية .

ز — هذه المسائل منها عامة ومنها خاصة . المسائل العامة تجد مكانها في هذا الكتاب ، وهي تلور على معنى الوجود بالإطلاق ، وعلى الأمور التي تلحقه بهذا الاعتبار ، فتلحق كل موجود وتدخل في تفهم حقيقته ، مثل الجوهر والعرض ، والقوة والفعل ، والعلة الفاعلية والعلة الغائية . وتؤلف المسائل الخاصة كتاباً آخر « الطبيعة وما بعد الطبيعة » ونقسمه إلى قسمين : أحدهما يضم مسائل الوجود الطبيعي فيفحص عن تركيب الكائن المادي إجمالاً ، ثم عن خصوصياته وهي الكائنات الحية نامية وحاسة وناطقة ؛ والقسم الآخر يرتفع إلى الله علة الوجود الطبيعي ، ويحاول تعرف ذاته ، وفسخ الإشكالات التي أثارها الحسنيون والتصوريون بشأن إمكان البرهنة على وجود الله ، وإمكان إضافة صفات إلى الذات الإلهية . وبعد الفلسفة النظرية تجيء الفلسفة العملية أو فلسفة الأخلاق نتناولها في كتاب ثالث نسميه « الأخلاق الإنسانية »

(١) انظر في هذه التسمية هامش ص ٦٩ من ف - .

للدلالة على أن للإنسان أخلاقاً لا تقيده ، مغايرة للأخلاق التي توحى بها الطبيعة الحيوانية، الخاضعة للذة الجسمية والمنفعة المادية . وعلى هذا الوجه نعرض مذهباً تاماً يتسم باليقين والإيمان ، وبدونهما لا حياة للإنسان بما هو إنسان . وإذا سئلنا عن اسم هذا المذهب ، وعن مصلحه ، قلنا إنه المذهب العقلي يؤمن بالعقل Intellectualisme^(١) ولكنه المذهب العقلي المعتدل Modéré يؤمن أيضاً بالوجود ويقدر ثقله عليه ، ثم قلنا إن أفلاطون قد سبق إلى بعض لمحات منه ، ولكن أرسطو هو زعيمه الأول الذي استخلص معانيه الأساسية ومبادئه المنطقية والميتافيزيقية ، وصاغ تعريفاتها ، واستخرج نتائجها ، وإن الفلاسفة الإسلاميين ، وبخاصة ابن سينا وابن رشد ، قد أسهموا فيه باللسان العربي المبين . فنحن نعود إلى هؤلاء جميعاً ، ونؤيد شروحهم وأدلتهم ونبين تهافت الذين حادوا عنها من الفلاسفة المحدثين . لقد تبوسيت تلك التعاليم القديمة وطال عليها النسيان ، أو صارت تروى لمحض التأريخ دون اعتقاد لها بقيمة فكرية وحقيقة وجودية ، لا بل مع اعتقاد أن الآراء الحديثة قد نسختها ، كما نسخ العلم الحديث العلم القديم ، ونسخ كل حديث كل قديم فيما يقال فعسى أن يقتنع قارئ هذا الكتاب بأن الحق مكنون في هذا القديم الذي نبعثه .

(١) ويدعى أيضاً Rationalisme مع هذا الفارق وهو أن هذا اللفظ كثيراً ما يستخدم للدلالة على الاعتقاد بالعقل ضد الدين ، وليس هذا هو المعنى الذي نقصد إليه .

الباب الأول

وجود العقل

الفصل الأول

التصور الساذج

١ - المعنى المجرد الكلى :

١ - نفتح القول إذن بإثبات مغايرة الأفعال العقلية للأفعال الحسية ،
ومنى ثبتت هذه المغايرة ثبتت أصالة العقل ، وثبت له وجود خاص ، من حيث
إن كل فعل فله بالضرورة فاعل معادل له . ونقصد بالأفعال العقلية على وجه
التحديد الأفعال الثلاثة المعروفة فى المنطق بالتصور الساذج والحكم والاستدلال
(بنوعيه من قياس واستقراء) . ومعلوم أن التصور الساذج أى البسيطسمى
كذلك بالنسبة إلى الحكم والاستدلال ، فإنه محض إدراك معنى ما ، كالعلم
والإنسان والثالث والفضيلة ، بينما هما إدراك بإثبات أو نفي يجمعهما تحت اسم
التصديق . وعلى هذه الأفعال يدور هذا الباب الأول .

ب - المعنى يمثل ماهية الشيء المدرك أى طبيعته دون تمثيل لما تبدو فيه
الماهية أو الطبيعة من الأعراض . ويحصل عليه العقل بتجريد الماهية عن المادة
الشخصية وعن الأعراض الملازمة للمادة ، كالمقدار واللون والصوت والرائحة
والتطعم والحرارة والبرودة . ولا كانت الماهية المثلة فى المعنى مجردة هكذا عن
كل ما يخصص الوجود الواقعى ، فإن العقل يتصور إمكان تحققها فى ما لا
نهاية له من الأفراد ولو لم تعرض عليه التجربة سوى فرد واحد لماهية واحدة ،
وبهذا الاعتبار يقال للمعنى المجرد إنه كلى ، ويقال لأفاده إنها جزئيات لأنها
بمثابة أجزاء له . وواضح أن التجريد سابق على تصور الكلية لأن المعنى إنما
يطلق على كثيرين لكونه غير متضمن لشيء مما يعين ويخصص فى الواقع .
وهذه الملاحظة على جانب عظيم من الأهمية ، وهى تقتضيان ألا نقول « المعنى

الكلى « إلا حيث تكون الكلية مقصودة فعلا ، وأن نقول « المعنى » أو « المعنى المجرد » حيث تقصد الماهية فقط ، أى المفهوم دون الما صدق ، فنرفع لبساً طالما كان مثاراً للخطأ عند كثيرين من الفلاسفة .

جـ - والتجريد على هذا النحو أساس « العلم » الذى هو وصول العقل إلى معنى الشئ ، ومتى وصل العقل إلى معنى الشئ فقد عرفه بعلته ، أى أدرك علة تكوينه وعلة خصائصه وعلة أفعاله . ولما كانت الماهية المثلثة فى المعنى المجرد ثابتة ، كان العلم بها ثابتاً لا يلحظ تغير الأعراض ولا يتغير بتغيرها ، فضرورة العلم لازمة من ضرورة الماهيات . وتبعاً لذلك لا يكون العلم إدراك الجزئى بما هو جزئى حاصل على كذا وكذا من الأعراض التى تميزه من سائر أفراد نوعه ، بل يكون العلم إدراك الكل ، على حد القول المأثور عن أرسطو وأتباعه ، أى إدراك الماهية المجردة التى هى كلية بالقوة من جراء تجردها ، وتصير كلية بالفعل متى التفت العقل إلى جزئياتها الحقيقية والممكنة .

د - ويتفاوت التجريد على ثلاث درجات : فى الدرجة الأولى يتناول العقل الشئ المادى كما هو مائل فى الصورة الخيالية ، فيجرده عن أعراضه المحسوسة بالفعل ، كمقداره وشكله ولونه وحرارته ، إلى غير ذلك مما هو خاص بشخصه لا بما هيته ونوعه ، مثلما نجد صورة زيد عن أعراضه التى من هذا القبيل فتحصل على معنى الإنسان . بعد هذا التجريد يبقى المعنى مشتملاً على مادة مخصصة داخلية فى حقيقة الماهية ، فإن الإنسان يوجد حتماً فى لحم وعظم ، لكنها مادة معقولة إجمالاً أى مجردة عن الأعراض . وهكذا الحال فى سائر الكائنات الطبيعية ، تتصور كلا منها فى المادة التى تخص ما هيته لكن مجردة مجمله . والكائنات المتصورة على هذا النحو هى موضوعات العلوم الطبيعية .

هـ - وفى الدرجة الثانية يتناول العقل هذه الموضوعات فيجردها عن المادة

المخصوصة المجردة أو الإجمالية ، فتبقى لديه المادة على العموم ، وهى التى لما جردت عن المادة المحسوسة شخصية وإجمالية لم تعد محسوسة بل أصبحت معقولة فقط ، تتصور أبعاداً وأشكالاً أى خطوطاً وسطوحاً وحجوماً دون أى عرض من أعراض الكائنات الطبيعية ، فيحصل العقل بذلك على معنى الكمية المتصلة وينشئ علم الهندسة ؛ ثم يحصل على معنى الكمية المنفصلة أو العدد، وذلك بالتمييز بين كميات متصلة مختلفة والجمع بينها ، أو بقسمة الكمية المتصلة والجمع بين الأقسام. وينشئ علم الحساب الذى هو أكثر تجرداً من الهندسة لعدم تعلق الأعداد بالمكان كتعلق الأبعاد والأشكال ؛ وأخيراً يحصل على معنى الكمية إطلاقاً وينشئ علم الجبر الذى هو أكثر تجرداً من الهندسة والحساب.

و — وفى الدرجة الثالثة يجرد العقل الشيء عن المادة المعقولة أيضاً ، فلا يبقى لديه سوى معنى الموجود ، وهو معنى غير متعلق بالمادة بالذات إذ قد يكون الموجود جسماً وقد يكون روحاً . كذلك يلحظ العقل بعض معان توجد تارة فى مادة وتارة فى غير المادة ، كالجوهر والعرض والكيفية والإضافة والقوة والفعل والكلى والجزئى والعلة والمعلول والغاية والوسيلة ، فيعلم العقل أنها تلحق الموجود من حيث هو موجود لا من حيث هو جسم طبيعى أو رياضى ، ويحصل بذلك على موضوعات ما بعد الطبيعة .

ز — فالتجريد واسطة الاتصال بين العقل والوجود ، وفيه ضمان موضوعية العلم وحقيقته . والفلاسفة الذين ينكرون العقل ومحاولون الاكتفاء بالحس (أمثال هوبس ولوك وهيوم ومل وسينسر) لا يستطيعون تسويق العلم الذى يدور على الماهيات المجردة والقوانين الكلية ، بينما الحس لا ينال سوى الجزئيات . والفلاسفة الذين يؤمنون بالعقل وينكرون هذا التجريد (أمثال ديكارت ومالبرانش وليبنيز وسبينوزا وكنت) لا يستطيعون تعيين العلة الحقة للمطابقة بين العقل والأشياء .

٢ - المذهب الحسي والمعنى :

١ - ينكر الحسيون وجود معان في أذهاننا ، وبينون هذا الإنكار على اعتبارين : أحدهما أنه لما كان كل موجود حسيًا ، كانت معارفنا إما إحساسات أو راجعة إلى إحساسات . والاعتبار الآخر أن المعنى الكلي تصور متناقض يلغى عجزه صلوه إذ أن الكلية تمنع عن المعنى التحيين ، بينما كل موجود وكل تصور فهو معين حتمًا . هل نستطيع تصور إنسان لا هو أبيض ولا أسود ولا أصفر ولا أحمر ، ولا هو طويل أو قصير ، ولا هو كذا أو كذا بما يسمى بالأعراض ؟ هل نستطيع أن نتصور حركة متمايزة من الجسم المتحرك ولا هي سريعة ولا بطيئة ، ولا مستقيمة ولا منحنية ؟ هل نستطيع أن نتصور مثلثًا لا يمثل نوعاً من أنواع المثلثات ويشملها جميعاً ؟ ويقاس على ذلك سائر المعاني التي يدعى لها التجرد والكلية .

ب - غير أنهم يجدون أنفسهم مضطرين للإقرار بما يشبه المعنى المحرد الكلي ، فيحاولون تفسيره ابتداءً من الحسى ، فيقولون إنه صورة تكتسب بالانتباه إلى الخصائص المشتركة بين الجزئيات وفصلها عن الخصائص الذاتية لكل جزئى ، وهذا هو التجريد عندهم ، فنحصل على صورة ناقصة تحوى بعض خصائص الشيء دون بعض ، وندل على هذه الصورة بلفظ فتخلق بينهما علاقة عرفية يكون من أثرها أنه كلما سمعنا اللفظ أو قرأناه بدت في ذهننا صور أشياء حاصلة على تلك الخصائص ، وهذه هى الكلية عندهم ، تتسع أكثر فأكثر بتناقص عدد الخصائص المستبقة في الصورة على ما تشير إليه كتب المنطق حين تعين العلاقة بين المفهوم والمصدق . ومن الحسيين من يعترف للذهن بفاعلية ذاتية في المضاهاة بين الخصائص والانتباه إليها ؛ ومنهم من يرى أن الذهن متفعل وحسب ، وأن تكرار الإحساس أو شدته تبرز الخصائص المشتركة وتفرض الانتباه على الذهن فتحدث الصورة حدوثاً آلياً . والحسيون

المعاصرون يؤيدون تفسيرهم للتجريد بتلك « الصور المركبة » التي حصل عليها جالثنون حول سنة ١٨٨٠ إذ وضع في فانوس صحرى بضع مداليات تمثل كليبوظرة ووجه الضوء إلى موضع واحد فظهرت صورة هي متوسط المداليات . وكذلك صنع بمداليات تمثل إسكتلر الأكبر ، وبصور شمسية تمثل أفراد إحدى الأسر ، فكانت هذه التجارب دليلاً مادياً على ترسخ المشابهات وتلاشي الفوارق.

٣ - المعنى والصورة :

١ - تقسم ردنا على هذه الأقوال إلى قسمين : الأول مقارنة بين المعنى والصورة ، والثاني مقارنة بين المعنى واللفظ . ونبدأ بالكلام على الصورة المركبة فنقول : إن الحصول على صورة من هذا القبيل يقتضى أن تكون الصور الجزئية قليلة العدد شديدة التشابه ، فإذا حذفت إحداها أو أضيفت أخرى تعدلت الصورة الناتجة عنها . فالصورة المركبة صورة متوسطة للصور الجزئية المستخدمة في إنتاجها ، ولها فقط ، وهي لا تعتبر مشتركة في الحقيقة إلا بالقياس إلى الصور الجزئية الحادثة هي عنها ، وبالقيااس إلى الذى يعرف هذه الصور الجزئية ؛ أما إذا لم نعرفها فالصورة المركبة تكون بالقياس إلينا صورة جزئية معينة بأعراض خاصة كواحدة من تلك الصور ، إذ أنها إنما تمثل الملامح المحسوسة لطائفة من الموجودات معينة . وعلى ذلك يستحيل الحصول على صورة مركبة إذا ما تباعدت المشابهات المحسوسة بين أصناف النوع الواحد ، ومن باب أولى بين أنواع الجنس الواحد : كيف نحصل على صورة متوسطة للإنسان باستخدام صور الأصناف البشرية من أبيض وأسود وأحمر وأصفر وأحمر ؟ على أى شكل يظهر فيها الرأس والعيان والأنف والشفتان والقامة ؟ إن كل أولئك يظهر على شكل مشوه لمميزات كل صنف . وكيف نحصل على صورة متوسطة للحيوان باستخدام صور الأنواع الحيوانية كالإنسان والقرد والأسد والثور والفرس والحوت والحفاش والقط إلخ ؟ وكيف نحصل على صورة متوسطة للمثلث أو اللون أو لغير ذلك من الأجناس ؟

ب - هذا فضلا عن أن الصورة المركبة أياً كانت هي صورة محسوسة، فلا يمكن أن تتكرر بالذات في كثيرين، بينما المعنى ينطبق بالذات على عدد لا يحصى من الأفراد . قال ابن سينا [في كتاب النجاة] : « إن الحس لا ينال الإنسان المقول على كثيرين ، وكذلك الخيال ، فإنك أى صورة أحضرتها في التخيل أو في الحس الجسماني لم يمكنك أن تشرك فيها سائر الصور الشخصية لأن ما يرسم في الحس أو الخيال يكون مع عوارض من الكم والكيف والأين والوضع غير ضرورية في الإنسانية ولا مساوية لها » . وقال أيضاً : « ليس يمكن في الخيال البتة أن يتخيل صورة هي بحال يمكن أن يشترك فيه جميع أشخاص ذلك النوع [أى الممثل بالصورة] فإن الإنسان المتخيل يكون كواحد من الناس » . وهكذا نعتقد أننا قد فرغنا من أمر الصورة المركبة وأبطلنا استشهاد الحسين بها .

ج - على أننا نسلم بوجود الصورة المشتركة في تخيلتنا وتخيلة الحيوان الأعجم ، يأتي اشتراكها من غموضها واقتصارها على خطوط عامة قليلة التعيين ، وإنما يمكن ذلك لأن الخيال قوة حية لا جامدة ، وأن الإدراك فعل معنى لا مادي فيحتمل التعيين . وإذا عدنا إلى التفاوت في أنفسنا وجدنا أن المعرفة تتدرج من العام إلى الخاص : ففي دائرة المعرفة الحسية نذكر أننا إذا رأينا شيئاً عن بعد فلأننا ندرك كونه جسماً قبل كونه حيواناً ، وكونه حيواناً قبل كونه إنساناً ، وكونه إنساناً قبل كونه هذا الشخص المعين . ويلاحظ أرسطو في مطلع كتاب السماع الطبيعي تأييداً لهذه القضية أن الأطفال يميزون بين الإنسان واللا إنسان قبل أن يميزوا بين إنسان وآخر ، ويدعون كل رجل أباً وكل امرأة أمّاً قبل أن يفرّدوا الأب والأم الحقيقيين عن باقي الرجال والنساء . وكذلك الحال في دائرة المعرفة العقلية ، فإن العقل يدرك الماهيات في أول الأمر إدراكاً إجماليّاً ، ثم يخصص هذا الإدراك ويستكمّله بتحليل الأشياء إلى عناصرها أو خواصها ، أى بتجريدات متتالية .

د - فحين نقول إن التصور الساذج إدراك الماهية لا تقصد أن العقل ينفذ فوراً إلى صميم الأشياء ويبلغ دفعة إلى خصائصها الجوهرية . إننا لا نزع لعقل الإنسان مثل هذه القدرة ، بل لا نخشى أن نعلن أنه لا يصل أبداً إلى ماهيات الماديات ولا يكشف عن فصولها النوعية ، فلا يحدها الحد الذي يشترطه المنطق في العلم الكامل ، اللهم فيها سوى الماهية الإنسانية التي نعرف أن النطق فصلها النوعي . ولعجز العقل عن حد الماديات فإنه يقنع برسمها أى بتعريفها تعريفاً تجريبياً وصفيّاً بأعراض خارجة عن الماهية دالة عليها مميزة لها مما عداها . باجتماعها لها دون غيرها ، كما نشاهد في علومنا الطبيعية حيث تعرف العناصر الكيميائية بوزنها وألفتها وأثارها ، وتعرف النباتات والحيوانات بالهيئة الخارجية والتكوين . الداخلى ونوع الغذاء وما إلى ذلك . فليست المعاني سواء في كمال التصور ، ولكنها تتفاوت : فمنها الغامض والواضح ، ومنها المختلط والمتميز .

هـ - الفارق الجوهرى بين المعنى والصورة المشتركة ، أو بين الحد والرسم ، هو أن الصورة تشتمل على أعراض الشيء وأجزائه كما تبدو للحواس وحسب ، وأن المعنى يتضمن علة الخصائص التي يمثلها . فحين نحد الإنسان بأنه حيوان ناطق نحن نعلم أن الحيوانية والنطق علة جميع أفعاله وجميع خصائصه ، كالحرية والأخلاق والدين واللغة والعلم والفن والاجتماع ، فإن أولئك جميعاً راجعة إلى النطق لازمة عنه ؛ وحين نعدد عناصر الصورة المشتركة للإنسان فنقول إنه جسم حى حاس غير ذى ريش ولا وبر يمشى على قدمين رأسه مرتفع إلى أعلى ، نجد أننا نجتمع عناصر محسوسة بعضها إلى بعض ولا نعلم علة وجود هذه العناصر للإنسان ؛ بل حين نعرفه بالخصائص المعقولة اللازمة عن النطق دون النطق نفسه فلا يكون تعريفنا إلا رسماً كالرسم الجامع للعناصر المحسوسة ، ولا يصير حداً إلا بذكر النطق أولاً باعتباره الخاصية الأساسية المقومة للماهية المعبرة عما « هو » الإنسان والمقسمة لجميع خصائصه لأنها هي العلة في كون الإنسان إنساناً وكون هذه خصائصه .

والأمر كذلك في الصورة المشتركة للساعة أو القاطرة أو الطائرة أو غيرها من الآلات ، فإن الحيوان الأعجم يتصورها ، ويتصورها الإنسان الجاهل حقيقتها ولكن علة وجود أجزائها وعلّة اجتماعها لا تدرك إلا في معنى الساعة وهو أنها آلة لقياس الزمان ، أو في معنى القاطرة أو في معنى الطائرة ، وهذه المعاني معقولة غير محسوسة .

د - فإذا كنا قد سلمنا أن الإنسان لا يتبين المعنى المعقول في الماديات ، فقد كان مرادنا التبين الصريح ، وما نزال ندعى أن الإنسان يتبين الماهيات المادية نوعاً من التبين ، مستشهدين بالتجربة التي نرىنا الحيوان الأعجم يستظل بالشجر ، ويأكل العشب والتمر ، ويتنفع بغير ذلك من الأشياء ، ثم لا يستعير عما يفوته منها ، ولا يحدث أى أثر ليجاني فيها حوله ، بينما الإنسان يستتب الشجر والعشب ويستخدم الأشياء وخصائصها على وجوه شتى كثير منها لم يعرض في الطبيعة . العجماوات هي التي تقف عند الظاهر المحسوس الذي يقتصر عليه الحسيون ، والإنسان ينفذ إلى ما وراء المحسوس من معقول .

هـ - هذا فيما يختص بالماديات أى بمعاني الدرجة الأولى من درجات التجريد . فإذا ارتقينا إلى ما فوقها قلنا بدون تحفظ ولا استدراك إن العقل يدرك الماهيات : فعانى الدرجة الثانية التي هي موضوعات الرياضيات معقولات صرفة من غير شك ، فلنأخذ برتبة عن المادة المحسوسة التي تحجب الماهية كما بينا ، وهي لا تشتمل إلا على المادة المعقولة التي هي السطح والخط مجردين عن كل كيفية حسية ، فيستوعب العقل خصائصها ويبرهن على هذه الخصائص بخاصية رئيسة مأخوذة من المعاني أنفسها أى من الماهيات المثلثة في المعاني . وما الأشكال التخيلية ههنا بلإزاء المعاني سوى صور جزئية ليست هي المقصودة بالحد والبرهان .

و - ومعاني الدرجة الثالثة المجردة عن كل مادة محسوسة أو معقولة ، كعانى ما بعد الطبيعة والنفس والأخلاق والمنطق ، شاهد أبلغ على إدراك العقل للماهيات

فلإنها تتأبى على كل تمثيل كما هو واضح ؛ ومنها ما يطلق على أشياء متباينة الماهية بحيث لا يبقى أى وجه لدعوى الحسين أن معانيها عناصر محسوسة مشتركة ينضم بعضها إلى بعض بالتشابه : ما هى العناصر المحسوسة المشتركة بين تمثال وقصيدة وقطعة موسيقية وزهرة ، وغيرها كثير ، حين نصفها بالجمال ؟ فإن قيل إن هذا الوصف غير مستفاد منها بل من أثرها فبينا ، أجبتنا أننا نشعر تمام الشعور أن الوصف متجه إليها ، ونذكرك بجلاء أنه إذا لم يكن لها صفة الجمال لم يكن لها أى أثر . ثم ما هى العناصر المحسوسة المشتركة بين الحكمة والعفة والشجاعة والمعدلة والسخاء وغيرها من الفضائل حين تجمعها تحت معنى القصيدة ؟ فإن سئلنا بأى حق نجتمعها هكذا ، أجبتنا أن هناك تشابهاً ، ولكنه تشابه معقول غير محسوس يبدو فى التعريفات التى تؤلفها لهذه المعانى بأجناس وفصول معنوية ، كما سنبينه كلما صادفنا معنى من تلك المعانى العامة الشاملة التى هى أصول المعرفة الإنسانية .

ز - الخلاف إذن بيننا وبين الحسين قائم فى أنهم يأتون الاعتراف بالمعقول ويجهلون أنفسهم فى رده إلى المحسوس . ويظهر هذا الخلط فى تقديم للمعنى المجرد إذ يقولون إنهم لا يستطيعون أن يتصوروه لأنه غير معين ، وهم يقصدون أنهم لا يستطيعون أن يتخيلوه ، ونحن نقرهم على أنه لا يتخيل من حيث إن الخيلة قوة حسية عاجزة بطبيعتها عن تمثيل ما ليس بمحسوس . أما إن أريد بالتصور التحقل فهو مستطاع إذ أن المعنى المجرد غير المعين من جهة الأعراس المحسوسة ، معين تمام التعيين بعناصره المعقولة التى تدخل فى تعريفه . وإذا عد تصوراً ناقصاً لكونه لا يحتوى إلا على تلك العناصر ، فإنه تصور تام ما دامت هى المقومة الماهية . فالتعريف الصحيح للتجريد ليس قيلم إنه انتزاع صورة جزئية من صورة جزئية أعقد ، مثلما تفعل الحواس الظاهرة التى يدرك كل منها كيفية معينة من كفيات الشئ الواحد ، فإن الصورة الجزئية لا تفسر المعنى على أى وجه أخذناها ، وإن الانتباه الذى يجعلون منه وسيلة التجريد

لا يعطى الصورة الواقع عليها أى قسط من التجرد ، بل بالعكس يقوى جزئيتها ، كاتبها البصر إلى لون شئ ما فإنه يفسر انفصال اللون عن الشئ ولكنه يدعه هذا اللون المعين في هذا الشئ المعين .

ح - وإنما التعريف الصحيح للتجريد هو الذى يذكره ابن سينا نقلاً عن المدرسة الأرسطوطالية حيث يقول : « إنه انتزاع الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعن علائق المادة ولواحقها » . أو بكلمة واحدة : التجريد إحالة المحسوس معقولا . إننا نخطئ بلا مراء إذا تصورنا اللون أو الحركة أو الماهيات الجسمية مفارقة للأجسام لكونها مجردة عنها في تصورنا ؛ أما إذا لاحظنا الحركة مثلاً فيما يخصها بالذات ، وهو أنها الانتقال التدريجى من مكان إلى آخر ، بصرف النظر عن الموضوع المتحرك ، وعن أعراض الحركة من اتجاه وسرعة وبطء ، فليس في هذا التجريد كذب لأن الموضوع المتحرك ومشخصاته لا تدخل في حقيقة الحركة ؛ وليس فيه امتناع ، وإنما هو عام عادى كما يشهد الوجدان وتشهد العلوم التى إنما مدارها على أمثال هذه المجردات . ومن عجب أن يغفل الحسيون شهادة الوجدان وشهادة العلوم تشبهاً بمبدئهم .

٤ - المعنى واللفظ :

١ - بل إن مبدأهم قد ساقهم إلى أشد من هذا خلفاً وأدعى للعجب . ذلك أنهم لم يؤمنوا بالمعاني وآمنوا بالألفاظ . فقد مر بنا تفسيرهم للكلية أنها استعراض صور جزئية عند سماع الأسماء الموضوعة لها أو قراءتها . ولا جرموا بأن المعاني ألفاظ وحسب ، اتبوا إلى أن مدار العلوم على ألفاظ . فإنكارهم للعقل قضى عليهم بإنكار قيمة العلم .

ب - أجل إن اللفظ أو الاسم غير متعلق بصورة جزئية معينة : هذا قول صادق ، وأصدق منه وأصرح أن نقول إن الاسم كلى حين يتصور الذهن

الكلية ، وأنه يصير جزيئاً بالإشارة إلى عين من الأعيان ، كأن نقول : هذا الإنسان وهذه الشجرة ، ويعود كلياً حين نستعمله بصيغة الجمع فنقول : الناس والأشجار ، أو بصيغة مهمله مثل إنسان ما وشجرة ما . فما هو السبب في إمكان وضع الاسم مستقلاً هكذا عن الصور الجزئية ، وجميع إدراكاتنا واقعة على جزئيات فيما يقولون ؟ ، أليس هذا دليلاً قاطعاً على أن المعنى والكلية سابقان على الاسم ، وأنهما السبب في وضع الاسم ، وأن لا قيمة للاسم إلا إذا قرن به المعنى وأدركت الكلية ؟ ليس التذكير لوك ألفاظ ، ولكنه إدراك الأشياء المدلول عليها بالألفاظ . ونحسب أن كل هذا من البداهة بحيث لا يحتاج إلى إلحاح .

ج - يلزم من ذلك أن العلوم تدور على أشياء لا على ألفاظ كما يدعون . وقد اعتقد باركلي أنه يؤيد المذهب الحسي في هذه الدعوى باستشهاده بالحساب والجبر كعلمين اسميين يدوران على علامات عرفية لا على أشياء ولكنه كان واحداً : فقد نسلم جدلاً باسمية هذين العلمين فتبقى لدينا موضوعات سائر العلوم وهي تمثل أشياء واقعية ، فهي تتطلب تفسيراً آخر غير الاسمية . ولكننا لا نسلم بما يقول ، فإن لكل من الحروف المستخدمة في الجبر ، ولكل من الأعداد المستخدمة في الحساب ، دلالة خاصة تجعل المدلول في حكم الشيء الواقعي ، فيرجع العلمان إلى حكم سائر العلوم : ففي الجبر تدل الحروف دلالة مطردة على كميات معلومة أو مجهولة ؛ وفي الحساب تدل الأعداد على كميات معينة ، وتعتبر بمثابة الأنواع الواقعية ، فتختلف بزيادة وحدة أو إنقاص وحدة ، كما يختلف « الحى » بزيادة « الحاس » أو حذفه ، وكما يختلف « الحيوان » بإضافة « الناطق » أو حذفه على ما هو ظاهر في شجرة فورفوربوس ؛ ولما كان العدّ أو الحسابان في العلمين منهجاً مستقلاً عن المعدادات منطبقاً على أى منها ، فإن العقل يصرف النظر عن المعدادات أى عن الموضوعات المدلول عليها بالعلامات ، ريثما يجدها عند التطبيق . وعلى هذا الاعتبار يستخدم الرياضيون

الأعداد والحروف ويؤلفونها بعضها مع بعض في كل علم . أما إذا كانت عاطلة عن كل دلالة فكيف نفسر العد والتأليف والتطبيق ؟

د - الإدراك العقلي سابق إذن على اللفظ مستقل عنه . ويتضح هذا الاستقلال أيضاً بالمقارنة بين طوائف الألفاظ وبين الإدراك المقابل لها في العقل : فمن الألفاظ المشككة ، تلك التي تقال على كثيرين مختلفين بالماهية فتتطبق باتفاق من جهة واقتراق من جهة أخرى ، مثل قولنا « منظر جميل ، وتمثال جميل ، وقصيدة جميلة ، وغناء جميل » أو قولنا « إنسان طيب ، وفاكهة طيبة ، وقلم طيب » فإن لفظي الجمال والطيبة ينطبقان على الموصوفات بمعنى عام هو وجه الاتفاق الذي يذكر في تعريفها حيث نقول إن الجمال تناسق وروثي ، وإن الطيبة موافقة الشيء لماهيته أو للغاية المنشودة منه ، ولكن العقل يعلم أن الجمال أو الطيبة لا يتحققان في الموصوفات على نحو واحد من حيث إن لكل منها ماهية خاصة ، فليس جمال التمثال كجمال القصيدة . وليس طيبة القلم كطيبة الإنسان أو كطيبة الفاكهة ، وبهذا العلم يدخل العقل في إدراكه لكل موصوف معنى ليس في اللفظ ولا يمكن أن يكون في اللفظ لتعدد الموصوفات واختلافها .

هـ - وثمة شاهد آخر على هذا التمايز بين المعنى واللفظ ، هو أن لفظاً موضوعاً للمعنى معين بالمطابقة يوحى أيضاً بمعنى متضمن فيه أو لازم عنه ، مثل دلالة كل من لفظ البيت ولفظ السقف على الحائط ، وليست هذه الدلالة راجعة إلى اللفظ بل إلى العقل الذي يدرك أن ما يدل على الكل يدل على الجزء بطريق التضمن ، أو أن ما يدل على جزء ما فهو يدل على جزء آخر متصل به ، فيصرف العقل اللفظ الموضوع للأول بالمطابقة إلى الدلالة على الآخر بطريق الالتزام أو الاستتباع .

و - وشاهد ثالث يؤخذ من المترادفات ، فإنها أسماء مختلفة متواردة على مسمى واحد ، وذلك لأن الألفاظ عرفية وضعية لا دلالة لها بذاتها وأن العبرة بفهم العقل .

ز - وشاهد رابع نجده في الألفاظ المشتركة التي يطلق الواحد منها على مسميات متباعدة كل التباين - كما يطلق لفظ العين على منبع الماء والعضو المبصر والدينار ، ويطلق لفظ الكلب على الحيوان المعروف وعلى الشعري ، ويطلق لفظ المشتري على قابل عقد البيع وعلى الكوكب الذى فى السماء ، وغيرها كثير فى جميع اللغات : فهنا ليس للفظ مدلول خاص ولكن العقل يخصص المدلول فى كل حالة تبعاً لإدراكه هو . وإذا قلنا إن هناك وجه شبه هو الأصل فى الاشتراك رجعت هذه الألفاظ إلى المشكلة وقيت النتيجة التى نريد أن نبينها وهى أن فعل العقل هو الأول وأن اللفظ أداة له ليس غير .

ج - بل إن استقلال العقل عن اللفظ يظهر من وجود معان دون ألفاظ وهذا ما يسميه علماء النفس المعاصرون بالفكر الضمنى *pensée implicite* ويضربون له شتى الأمثلة : منها الشعور بالذات وبالحرية وبالتبعة ؛ والمواقف العقلية الناجمة عن أمثال هذه الأقوال : انتظر ، اسمع ، انظر ؟ والشعور بالانتباه والعجب والشك وبالسهولة أو الصعوبة بإزاء مهمة ما ؛ والانتقاد الصامت لما نقرأ أو نسمع أو نرى ؛ والشعور بالوضوح ؛ والشعور بالاتفاق أو الاختلاف بين أمور عدة معروضة علينا ؛ والشعور بالتردد بين فكرتين أو بين عاطفتين أو بالانتقال من الواحدة إلى الأخرى ؛ واختار الأفكار والمواقف فى اللاشعور قبل أن يتبين ويطلق عليها اسم ؛ والفكرة الفجائية تخاطر لشخص يجيد عدة لغات ويبحث عن اللغة التى يعبر بها عن فكرته . فكيف يزعم الزاعمون أن المعانى ألفاظ وأن التفكير تنسيق ألفاظ ؟ إن هذا البحث فى التصور الساذج ليدل الدلالة القاطعة على بطلان المذهب الحسى .

وكم سنصادف من أدلة قاطعة فيما يلى من بحوث !

الفصل الثاني

الحكم

• - تعريف الحكم :

١ - قلنا إننا لا ندرك الأشياء بجميع خصائصها وأعراضها دفعة واحدة ، ولكننا ندرك الأعراض والخصائص شيئاً فشيئاً باستخدام حواسنا وإعمال الفكر ، فنحلل الشيء إلى معان عدة ونحن نعلم أن هذه الكثرة متحققة فيه ، فتردها إليه في قول يعلن أنها له ، مثل قولنا « سقراط فاضل » ويسمى هذا تركيباً . وقد نخطئ فنضيف إلى الشيء ما ليس له ، فإذا تبينا خطأنا عدنا فاستبعدنا من الشيء تلك الإضافة في قول يعلن أنها ليست له ، مثل قولنا « ليس سقراط بكافر » ويسمى هذا فصلاً أو تفضيلاً باعتبار المقصود منه وهو الاستبعاد ، ولكنه تركيب أيضاً من حيث إنه تأليف بين معنيين في صيغة سالبة .

ب - هذا التركيب الموجب أو السالب مغاير للمعنى المركب المتصور دون إيجاب أو سلب ، فليس تصورنا « الإنسان الشجاع » كتصورنا « هذا الإنسان شجاع » : في التصور الأول معنيان مؤلفان في ماهية واحدة ، وفي التصور الثاني تقرير بأن المعنى المضاف موافق للشيء المعبر عنه بالمعنى المضاف إليه (أو غير موافق له) . فالحكم يقتضى ثلاثة أفعال تمهد له : وهى تصور معنيين ، والمضاهاة بينهما ، وإدراك ما بينهما من نسبة توافق أو عدم توافق ، فيعقب الحكم هذا الفعل الثالث تَوْأً ، فإن إدراك النسبة مجرد العلم بإمكان إضافة معنى إلى آخر ، وماهية الحكم الإضافة فعلاً والتصديق بالنسبة .

ج - أما أن الحكم تركيب بين معنيين ، وأن التصور الساذج سابق عليه ، فهذا ما يبدو واضحاً وما قيل به أزمنة متطاولة . لكن بعض علماء النفس

المعاصرين ارتأوا أن الحكم تصور لإجالي نخلله إلى المعاني المولفة له ، أى أننا ندرك أولاً كل موقف جملة ونعبر عنه بقضية ، مثل « أمشى » و « أعطى » ثم ندرك جزءى القضية ونحصل على معنيين ، فالمعنى الواحد يركب بحكم أو بجملة أحكام . هذا الرأى قائم على سوء فهم : فإنه إذا لم يكن تمايز جزءى الحكم سابقاً عليه امتنع الحكم وامتنع التعبير عنه فى قضية لعدم توفر المعانى والألفاظ التى تؤلف بينها ، والتى يجب أن يكون لكل منها فى ذهننا مدلول محدد مستقل عن مدلول الآخر . وإدراك موقف ما جملة هو إدراكه بوساطة ما لدينا من معان ، فتعقل طرفين سابق على الجمع بينهما ، وإلا كان الجمع عبثاً . والأمر واضح للغايه فى الحكم السالب فإن المسلوب غير موجود ، ، فلا يمكن أن يقال إننا ندركه فى تصور تركيبى ثم نخلل هذا التصور إلى جزءيه والمعنى الذى يكتب بحكم أو بعدة أحكام مسبوق ضرورة بمعان أبسط منه تركيب منها هذه الأحكام .

د - هذا التركيب يجرى إيجاباً أو سلباً . والإيجاب متقدم عموماً على السلب لتقدم الوجود على اللاوجود ، ولتقدم إدراك الوجود على إدراك اللاوجود ، ولا هو بين "من أن السلب ، لاحتوائه على أداة سالبة فى العقل وفى اللفظ ، فهو أعقد من الإيجاب ، والأعقد متأخر عن الأبسط . وإذا سلمنا أن الحكم السالب احتجاج على حكم موجب ممكن ، كما يقول برجسون ، وأنه من ثمة متأخر عنه ، كان هذا من الوجهة النفسية فقط ، أى باعتبار كيفية صدور الحكم السالب ، لا من الوجهة المنطقية أو الميتافيزيقية ، أى باعتبار قيمة الحكم السالب ، فلا نتابع رأيه أن الحكم الموجب منصب على الموضوع ، وأن الحكم السالب تعليمى وإجتماعى يصدر للإنكار : إن الحكم ، موجباً أو سالباً ، يفترض أننا قد وضعنا مسألة وضاهينا بين معنيين ، وهذه المضاهاة يمكن أن تحدث من بادئ الأمر فى قضية سالبة بحيث يقع السلب على الموضوع كما هو الشأن فى الحكم الموجب . فن هذه الناحية نضع الحكم السالب والحكم

الموجب على قدم المساواة ، ونقول إن قسمة حكم إلى موجب وسالب هي قسمة جوهرية .

هـ - من قسمة الحكم هذه يلزم للحال خاصية تميزه من التصور الساذج ، وهي أنه يتضمن بالذات الصدق أو الكذب . أجل إن الإحساس المطابق للمحسوس صادق ، وإن التصور الساذج الواقع على ماهية هو صادق أيضاً ، ولكن هذا الصدق غير ظاهر فيهما صراحة ، على حين أنه ظاهر في الحكم حيث يعلن العقل أن الموضوع هو كذا فيبين عن علمه بمطابقته للموضوع . إن مثل الإحساس والتصور الساذج كمثل المرأة تعكس صور الأشياء ولا تدرى أنها تعكسها ، على حين أن العقل في الحكم يعلم أنه يعلم ويقول قولاً يؤدي معنى تاماً يحسن السكوت عليه ، إن لم يقابل بالإنكار .

و - والنسبة الحكيمية قد تبلى إما بالمضاهاة بين معنيين مستفادين من الحس ، كقولنا : « هذا الماء ساخن » ؛ أو بالمضاهاة بين معنى مستفاد من الحس ومعنى آخر معقول ، كأن نحكم بوجود نار لا نراها بسبب الدخان الذي نراه ؛ أو بالمضاهاة بين معنيين معقولين ، كأن نحكم بوجود صفة لا نراها لشيء لا نراه بسبب أثر نراه ، فنقول : « النار عظيمة » بسبب شدة تكاثف الدخان . وهذه هي الحال كلما انتقلنا من معلول نراه إلى علة لا نراها ، أو بالعكس كلما رأينا العلة فتوقفتنا المعلوم ، أو كلما أضفنا إلى علة لا نراها صفة لا نراها ولكنها مقتضاة لها في نظر العقل . والأحكام التي من هذا القبيل صادقة ضرورية لا يتقص من قيمتها خفاء المعنيين على الحس ، فإن العبرة هي في النسبة بينهما وفي سبب إيقاعها .

ز - وإننا لتلفت النظر إلى هذه النقطة ، فقد اختلط الأمر على بعض الفلاسفة ، وفي مقدمتهم الحسيون : فإذا قلنا إن لأفعال الكائن الحي علة نسميها النفس ، وإن للعالم علة نسميها الله ، قالوا إنهم لا يرون النفس ولا يرون الله ، ونحن لا نطلب إليهم أن يروها ، بل أن يؤمنوا بوجودها كما يؤمنون

بوجود النار ولنفس السبب الذى هو ضرورة العلة ؛ وإذا قلنا إن العلة الأولى غير متناهية ، قالوا إن العقل الإنسانى لا يتصور اللانهاية ، ونحن لا ندعى أننا نتصورها ، بل إننا نتصور ضرورتها للعلة الأولى . وغير هذا كثير سنتبه عليه كلما صادفناه .

ح - ومن الفلاسفة ، وعلى رأسهم ديكارت وسبينوزا ، من جافوا منطق أرسطو حتى تجاهلوا هذا الفهم للحكم ، وقرروا أن فى النفس معانى ، وأن الحكم هو التصديق بالمعنى . قال ديكارت : إن العقل قوة انفعالية بحتة ، وبالعقل وحده لا أثبت ولا أنفى ، بل أقصر على تصور الأشياء التى أستطيع أن أثبتها أو أنفيها ؛ والإرادة هى القوة الفاعلية ، وهى التى تحكم أى ثبت أو تنفى أو تمتنع من الإثبات والنفى . وقال سبينوزا : ليس المعنى شيئاً آخرس كالصورة المنقوشة ، ولكنه قوة فاعلية ، فإنه مصحوب بضرب من الشعور بوجود موضوعه ما لم يعارضه معنى آخر ، فتصديقاتنا هى التصورات الغالبة فيها ، وليس يوجد فى النفس من إثبات أو نفي إلا ما ينطوى عليه المعنى بما هو معنى .

ط - لكننا لا نرى لهذه النظرية معنى ولا سنداً : فليس من شأن الإرادة الإثبات أو النفي ، التصديق أو الإنكار ، إلا بتسوية من العقل ، ففى كانت النسبة الحكيمة بينة أثبتها العقل وصدق بها ، متى كانت غير بينة نقاها العقل أو علّقى حكمه ، فليس العقل متفعلاً وحسب كما يقولون ، وإنما هو فاعل أيضاً . أجل كثيراً ما تحرض الإرادة العقل على الحكم لناحية أو لأخرى ، تبعاً لما يوحى به الاستعداد الشخصى من هوى ، ولكننا هنا أيضاً نرجع إلى تقدير العقل ، إذ أنا نزع من المقول أو من الخير أن نفعل كذا أو كذا . ومهما يكن من أمر الإرادة ، فإن الوجدان يظهرنا على أن تفكيرنا وكلامنا مؤلفان من أحكام بالمعنى الذى نقصده ، أى مركبة من موضوع ومحمول ورابطة بين الاثنين ، فيتعين اعتبار الحكم إطلاقاً على هذا الفرار ،

ويتعين تفسيره ، وهو لا يفسر إلا بالمعنى المجرد ، فإن المحمول صفة أو معنى مجرد دائماً ، والموضوع معنى مجرد في كثير من الأحيان ، أعنى في الأحكام العلمية فإنها كلية ضرورية .

ى - في كل ما تقدم لم نلاحظ سوى الحكم البسيط أو الحمل ، ولم نشر إلى الأحكام المركبة التي أهمها الأحكام الشرطية . والسبب في ذلك أن الأحكام المركبة تنحل إلى حمليات ، وتخضع لقواعد الحمليات ، فلا تثير مسائل جديدة . غير أن بعض الفلاسفة المعاصرين اعتقدوا أنهم استكشفوا نوعاً من الأحكام المركبة لم يذكره أرسطو ولا هو يرد إلى منطقهم ولكنه يؤلف منطقاً على حياله ، ذلك هو الحكم الإضافي أو النسبي الذي يثبت إضافة أو نسبة بين شيئين ، على حين أن الحكم الحمل يستند صفة إلى موصوف . ما أكثر ما نقول : « أكبر من ب » أو « هذا المثلث غير مساو لذلك » إلى سائر ما هنالك من نسب ، كالتشابه والتخالف والتباين والتقارن والتعاقب والتساوي والعلية إلخ . فأكثر من ب ، وغير مساو لذلك ، قول يعبر عن نسبة لا تقوم في الموضوع ولا في حد المقارنة الوارد بعده ؛ ولكنه يجمع بين النسبة وبين الحد الثاني ويكون من الاثنين محمولاً مثنياً للموضوع كأنه صفة له وجزء منه ، وليس الحال كذلك . وقولنا « ا و ب غير متساويين » يجعل من عدم المساواة محمولاً مشتركاً بين الحدين ، وهذا واضح البطلان ، فقد ضاهينا بين ا و ب ولم نضاه بين ا و ب من جهة وبين معنى عدم المساواة من جهة أخرى . وإذا قلنا : « ج متقدم على د » أو « ج و د متعاقبان » كان الحدان الحقيقيان ج و د مع إدراك نسبة تعاقب بينهما ، لا ج من جهة والمحمول « متقدم على د » من جهة أخرى ، ولا ج و د من جهة والمحمول « متعاقبان » من جهة أخرى . وهكذا نصوغ الحكم في أمثال هذه النسب كأن الحد الثاني صفة للأول ، فنرجع النسب الإضافية إلى نسبة الملازمة أو عدم الملازمة بين موضوع ومحمول .

ك - ونحن نقول : لا يوجد منطق إضافي أو نسبي مستقل عن قوانين

المنطق الحملى وقواعده ، والقضايا الإضافية مركبة من موضوع ورابطة ومحمول كالقضايا الحملية : « ١ (الموضوع) هو (الرابطة) أكبر من ب (المحمول) » . إلا أن الرابطة تنصب على الموضوع لا كما هو في نفسه ، فلا تعبر عن تقوم المحمول فيه ، بل باعتبار الإضافة والنسبة بينه وبين الحد الآخر ، أى في تصورنا إياه وقت عقد المقارنة ، وحيث يتضمن الموضوع المحمول إذ يكون معنى المقارنة أن ا بالنسبة إلى ب هو أكبر من ب . كما نستطيع أن نجعل من النسبة غير المعينة موضوعاً ، ومن تعيينها محمولا ، فنقول : نسبة ا إلى ب (وهذا هو الموضوع) هي (الرابطة) نسبة أكبر إلى أصغر (وهذا هو المحمول) . وفى الحالين إسناد محمول إلى موضوع كما هو الحال فى الحكم الحملى . فالعقل على حق فى تصور المحمول كالصفة فى القضايا الإضافية ، والمنطق واحد لم يتعدد .

٦- المذهب الحسى والحكم :

١- فيما سبق من شرح كان الغرض تحليل الحكم كما يبدو فى الذهن ، وتعيين شأنه فى المعرفة الإنسانية . لكن الحسين ينقلون هذا الفهم للحكم ، ويعرضون له تفسيراً يرده إلى الحسية والاسمية . فتمحيص أقوالهم يتيح لنا إكمال هذا الشرح بلبس الشبهات عن موقفنا وبيان فساد الموقف الحسى .

ب- وأول ما نلقاه من أقوالهم مأخذان وجههما إليه السوفسطائيون اليونان : أحدهما أن الحكم إسناد لفظ إلى لفظ مختلف عنه ، مثل « الإنسان طيب » وليس يتضمن معنى الإنسان أو معنى الطيبة شيئاً من معانى الصفات التى تسند إليه ، فهذا الإسناد غير سائق ، وكل ما يسوغ هو قول : « الإنسان إنسان » و « الطيب طيب » وهكذا ، بحيث يجتمع اللفظان على معنى واحد . والمأخذ الآخر أن الحكم قد يُسند إلى لفظ واحد ألفاظاً عدة ، كما لو قلنا : « سقراط عالم فاضل شجاع » ، ومافيه كثير هو كثير لا واحد ، ومن ثمة لا يصحح الإسناد .

ج - وفي العصر الحديث ردد الحسيون المذهب القديم : فقال هوبس إن الحكم تركيب ألفاظ ، فالقضية الموجبة تعنى أن الموضوع والمحمول اسمان لشيء واحد ، وتعنى القضية السالبة أن اسمين مختلفان في الدلالة . وقال كوندريك إن الحكم انتباه مزدوج ، ففى وجد في الدهن في وقت واحد إحساسان أو صورتان أو إحساس وصورة وجد الحكم على الفور ، مثل « الشمس مضيئة » و « الثلج بارد » . وقال ستوارت مل إن الحكم يرجع إلى تداعى الصور ، فحين أقول : « الثور يجتر » فالمقصود هو فقط أنه كلما صادفت الظواهر المتضمنة في لفظ « الثور » استطعت أن أتوقع الظاهرة المتضمنة في لفظ « يجتر » .

د - ليس أبعد عن حقيقة الحكم من هذه التفسيرات . فليس الحكم إسناد لفظ إلى لفظ أو معنى إلى معنى حتى يقال إن اللفظين أو المعنيين مختلفان وإن تركيبهما معاً غير سائق : إن اللفظ دال على معنى ، والمعنى دال على شيء هو موضوع الإسناد ، كما لو قلنا : « الإنسان فان » و « النفس باقية » فلسنا نسند لفظ الفناء إلى لفظ الإنسان ، ولا معنى الفناء إلى معنى الإنسان بما هو معنى ، ولكننا نسند الفناء إلى الإنسان بما هو موجود حقيقى أو ممكن . فالحكم يوحد بين موضوع ومحمول مختلفين تعريفاً موحدين وجوداً ليكون المحمول متحققاً في الموضوع .

هـ - ويقال مثل ذلك في تعدد المحمولات ، فإن الكثرة هنا ليست كثرة موجودات مستقلة ، ولكنها كثرة وجهات لموجود واحد . فالتوحيد في الحكم صورة للوحدة في الشيء وكان يكون قد السوفسطائيين صائباً لو كان قولنا : « الثلج بارد » يعنى أن الثلج هو البرودة ، وكان قولنا : « الإنسان طيب » يعنى هو أن الإنسان هو الطيبة ، ولكن المقصود أن للثلج صفة البرودة ، وأن للإنسان صفة الطيبة ، والبرودة والطيبة وكل محمول فهو معنى مجرد ، ولولا التجريد لما أمكنت إضافة لأن الأشياء موجودة في أنفسها وإضافة نسبة ذهنية .

و - والفارق الجوهرى بين الحكم وتداعى الصور هو أن فى الحكم رابطة تعنى إسناد المحمول إلى الموضوع إسناداً صريحاً موعياً مسبقاً بمضاهاة ، على حين أن التداعى يتم آلياً دون مضاهاة ولا إسناد ، فلا تترك النسبة فيه إلا بعد حلوله ، وهو إنما يحدث بسبب ما بين الصور من تشابه أو تضاد أو تقارن ، على حين يحدث الحكم بسبب حقيقة الموضوع والمحمول . فحين أقول : « الثور مجتر » أثبت نسبة معينة بين الثور وبين نحو معين من أنحاء المضم وأننى عنه سائر الأنحاء المعروفة فى سلم الحيوان والمتواردة على ذهنى بالتداعى . أجل لقد وجدت « المجتر » بالتجربة حين عرفت « الثور » وأنا أتوقع الأول عند إدراك الثانى ، لكن هذا التوقع يتخذ فى الحكم معنى مغايراً لمعناه فى التداعى ، وهو أن الاجترار صفة جوهرية فى الثور وأن توقعى ضرورى لابتناؤه على هذا الأساس .

ز - ولو صدق رأى الحسى لكانت أحكامنا كلها موجبة تسند محمولاً إلى موضوع لإدراكنا إياهما مجتمعين ، وليس السلب موضوع إحساس . ولكانت أحكامنا كلها مطابقة للظواهر المحسوسة فلم تقل إن الأرض تدور حول الشمس ، وإن الشمس أكبر من الأرض ، وغير ذلك مما هو مكتسب بالبرهان العقلى ومعارض للتجربة المتمكنة فينا بالتداعى منذ أول نشأتنا . فالحكم فعل عقلى يثبت نسبة معقولة بين محمول هو دائماً معنى مجرد وبين موضوع هو معنى مجرد فى القضايا العلمية ، وهذا يخرج من دائرة الحس بالمرة .

الفصل الثالث

القياس

٧ - تعريف الاستدلال :

١ - التركيب والتفصيل في الأحكام يتان دفعة في البديهية منها ، فما من أحد يتردد في الحكم بأن الكل أعظم من الجزء . ولكن مسائل كثيرة تعرض لنا ولا ندرى أول الأمر أى حكم نتخذ فيها ؛ ونعنى بالمسألة عبارة مؤلفة من موضوع ومحمول تقتضينا الإجابة بإضافة المحمول إلى الموضوع أو بنفيه عنه ، فنعمل على الانتهاء إلى واسطة نضاهي بينها وبين الحدين ، فإن وافقها حكمتنا بأنهما متوافقان ، كما نحكم بأن الشئين المساويين لثالث هما متساويان ، وإن وافقها أحدهما وباينها الآخر حكمتنا بأنهما متباينان . ولا وجه لافتراس أن الحدين جميعاً قد يباينان الواسطة ، إذ في مثل هذه الحالة تمتنع المضاهاة ، فيمتنع الاستدلال ، كما تنبه على ذلك القاعدة القائلة إن القضيتين السالبتين لا تنتجان . فالاستدلال انتقال من معلوم هو المضاهاة إلى مجهول هو نتیجتها .

ب - وماهية هذا الانتقال هو ذلك اللزوم الذى نعبر عنه في النتيجة بقولنا « إذن » : فإنه يزيد على النسبة بين الحدين في كل حكم نسبة الأحكام فيما بينها ، وهذه النسبة الثانية تجعل من الاستدلال حركة متصلة من طرف إلى طرف ، واتصالها يعطيها وحدتها ، فإذا قلنا مثلاً : « كل إنسان حجر ، وكل حجر نبات ، فإذن الإنسان نبات » كنا نحططين من حيث مادة الاستدلال ولكننا نرى أن وضع المقدمتين يسوقنا سوقاً إلى النتيجة ، فالاستدلال فعل واحد مع تركيبه من عدة أفعال أو أحكام ، لما بينها من ترابط وتبعية .

ج - هذا التعريف للاستدلال بأنه تأليف معارف لأجل الاستنتاج

مرادف للتعريف الذى وضعه أرسطو وتنوّل بعده باطراد ، وهو أن الاستدلال « قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها ، لا بالعرض ، قول آخر غيرها اضطراراً » . وقد دعاه « سولوجسموس » أى الجامعة ، لجمع النتيجة بين المعنيين اللذين لم نكن نعلم إن كانا يتوافقان أم يتخالفان ، والتخالف كالتوافق جمع فى مبنى القضية بين الموضوع والمحمول لكى نقول إنهما لا يتوافقان ومن ثم دعا أرسطو جميع أنواع الاستدلال « سولوجسمى » مع عنايته بتبيان ماهية كل منها ؛ وترجم اللفظ اليونانى إلى العربية بلفظ « قياس » وأطلق كذلك على مختلف الاستدلالات لأن الاستدلال كما عرفناه يقيس معنيين إلى ثالث ، فحدث فى العربية مثل ما حدث فى اليونانية من اشتراك لفظ القياس بين الاستدلال عموماً وبين نوع من أنواعه هو الذى نقصده ههنا ، والذى يذكر فى المنطق قبل الاستقراء والتثليل وما إليهما .

د - غير أن كثيرين من المناطقة المحدثين يفهمون الاستدلال بمعنى أوسع من المعنى الذى حددناه ، فيقولون إنه مطلق استخراج قضية من أخرى سواء كان ذلك بواسطة أو بدون واسطة ، ويذكرون تقابل القضايا وعكسها وتعادلهما تحت عنوان « الاستدلال المباشر » أى الذى لا يلجأ فيه إلى حد ثالث . ونحن نرى أن هذه الحالات لا يوجد فيها استدلال فإن القضية الثانية محتواة فى الأولى احتواء صريحاً ، فليس هناك حقيقتان مختلفتان ، وليس هناك من ثمة استنتاج مجهول من معلوم ، بل كل ما فى الأمر ترجمة عن نفس القضية بصيغة أخرى ، كما لو قلنا : « بعض الإنسان كاذب » و « بعض الكاذب إنسان » أو قلنا « لا واحد من الإنسان بوفى » و « لا واحد من الوفى بإنسان » أو قلنا : « كل إنسان فهو طيب بالطبع » و « بعض الطيب بالطبع إنسان » أو قلنا : « كل إنسان فهو أنانى » و « غير صحيح أن بعض الإنسان ليس أنانياً » . فكل قضيتين من هذه القضايا المتقابلة أو المنعكسة تقولان نفس المعنى لا أكثر ولا أقل . ولو كنا نكتب فى المنطق لا مستقصينا الحالات جميعاً (٣)

استيفاء التمثيل ، ولكننا هنا في غير حاجة إلى التكرار . فليس يوجد استدلال مباشر .

٨ - تعريف القياس :

١ - في القياس بمعناه المحدود الذي هو موضوع بحثنا الآن ، يجرى الترابط بين الحدود الثلاثة على هيئات مختلفة ، فلكي ندرك ماهية القياس ننظر في هذه الهيئات للوقوف على ما تشترك فيه وعلى ما هو خاص لكل منها ، وبهذا نتمهد للرد على الحسين . يقال عادة إن للقياس أربعة أشكال ناتجة من طريقة تأليف الحدين مع الثالث في المقدمتين ، فإن الحد الثالث أو الواسطة قد يكون إما موضوع المقدمة الكبرى ومحمول الصغرى ، أو محمولا في المقدمتين ، أو موضوعاً فيهما ، أو محمول الكبرى وموضوع الصغرى . هذا صحيح من الوجهة الصورية ، غير صحيح في واقع الأمر ، وليس الاختلاف في مكان الحد الثالث من الاثنتين الآخرين اختلافاً عرضياً كما قد يبدو ولكنه ينطوي على دلالة ذاتية في كل شكل .
ب - وهذه أمثلة على الأشكال الأربعة إيجاباً وسلباً تعيننا في تفهم طبيعتها وطبيعة القياس على العموم .

الشكل الأول

» كل صالح فهو كريم	» لا واحد من الصالح بحسب
» وكل عالم فهو صالح	» وكل عالم فهو صالح
» إذن كل عالم فهو كريم	» إذن لا واحد من العالم بحسب

الشكل الثاني

» لا واحد من الصالح بحسب	» كل صالح فهو كريم
» وكل طماع فهو حصيد	» ولا واحد من الطماع بكرم
» إذن لا واحد من الطماع بصالح	» إذن لا واحد من الطماع بحسب

الشكل الثالث

« كل حكيم فهو حر »	« لا واحد من الحكميم يستغل »
« وكل حكيم إنسان »	« وكل حكيم إنسان »
« إذن بعض الإنسان حر »	« إذن بعض الإنسان ليس يستغل »

الشكل الرابع

« كل إنسان فهو حيوان »	« كل إنسان فهو حيوان »
« وكل حيوان فهو حساس »	« ولا واحد من الحيوان نبات »
« إذن بعض الحساس إنسان »	« إذن لا واحد من النبات يائسان »

ج - فرمى الشكل الأول أو الغاية المتوخاة منه هي ، في حال الإيجاب ، البرهنة على ثبوت محمول لموضوع لاشتغال الموضوع على حد مشتمل على المحمول ، وفي حال السلب ، البرهنة على انتفاء المحمول عن الموضوع . ومعنى البرهنة بيان علة النتيجة ، بحيث لو سئلنا : لم قلنا كل عالم فهو كريم ؟ أجبتنا : « لأن كل عالم فهو صالح ، وكل صالح فهو كريم » . وهكذا نجد فيه الحدود منظوية بعضها في بعض ، مترابطة ترابطاً محكمًا ، ونجد النتيجة مسبوقة بعلتها لازمة عنها . وبناء على هذا يمكن أن نعين له مبدأ من وجهة المفهوم ، ومبدأ من وجهة الماصدق : فن وجهه المفهوم مبدؤه أن « كل ما يقال على محمول يقال أيضاً على الموضوع » كما لو حكمتنا على العالم بالصالح فكل حكم يثبت للصالح ثابت للعالم بالضرورة . ومن وجهة الماصدق مبدؤه أن « ما يقال على كلي فهو يقال على جزئياته ، وما ينفي عن كلي فهو متف عن كل واحد من جزئياته » .

د - ومرى الشكل الثاني إدحاض دعوى والرد على خصم ، لذا هو يتضمن دائماً مقدمة سالبة فتجىء النتيجة دائماً سالبة ، وذلك بالاهتداء إلى حد منافع لموضوع النتيجة فنستنتج أنه منافع للحد الآخر ، أعني أن هذا الشكل ينفي

معمولا عن موضوع النتيجة بسبب أن أحدهما يشتمل على حد متناف للآخر أو أنه يثبت معمولا لأحد موضوعين وينفيه عن الآخر فيلزم التباين بين الموضوعين . قبله مبدأ الشكل الأول ، والمقدمة الكبرى فيه كلية مثل كبرى الشكل الأول ، فإنها هي التي تقرر أن معمولا ما يتضمن معمولا آخر أو ينفيه ، مع هذا الفارق وهو أن المبدأ المشترك لا يطبق هنا بالمشابهة ، بل بالمباينة ، فإن الشكل الأول يستتج ثبوت التالى من ثبوت المقدم ، بينما الشكل الثانى يستتج نفي المقدم من نفي التالى ، فيسمى مبدؤه « المقول على الماين » .

هـ - ويرى الشكل الثالث معارضة قضية كلية بمثال يخالف لها ، أى إبطال صدقها صدقاً مطلقاً لوجود ما يخالفها ، وحصر صدقها فى جزء فقط من موضوعها ، والدلالة بهذه الجزئية على أن وقوع المحمول للموضوع ليس ضرورياً ، وإنما هو اتفاق عرضى ، فتجىء النتيجة دائماً جزئية (موجبة أو سالبة) ، كما لو قال قائل « كل إنسان فهو حر » وأنكرنا ذلك ، فإننا نبحث عن حد أوسط تتحقق فيه الحرية ، فنقع على الحكيم ، ولما كان الحكيم جزءاً فقط من الإنسان فإننا نقول « إذن بعض الإنسان حر » لا كله . لذا يسمى مبدأ هذا الشكل « المقول جزئياً » . وهذا المبدأ مخصص آخر لمبدأ « المقول على الكل » الذى هو مبدأ الشكل الأول ومبدأ القياس على العموم ؛ وصيغته هكذا : « الحدان المشتملان على جزء مشترك (وهو الحد الأوسط) يتوافقان توافقاً جزئياً ، وإذا اشتمل أحدهما على جزء لا يشتمل عليه الآخر ، فهما يتخالفان تخالفاً جزئياً » . ويسمى أيضاً « المقول على مثال » لاعتماداه على المثال أو الجزء الخارج للقضية الكلية .

و - أما الشكل الرابع فما هو إلا الشكل الأول فى هيئة مقلوبة من جراء نقل المقدمتين إحداها إلى مكان الأخرى ، وهذا لا يزيد نسبة جديدة بين الحدود . إن كل شكل إنما يتعين بنسبة الأوسط إلى الطرفين ، فسواء جاء الأوسط موضوعاً فمعمولا كما هو الشأن فى الشكل الأول ، أم جاء معمولا

فموضوعاً كما هو الشأن في هذا الشكل الرابع ، فالحال واحد ما دام يحىء موضوعاً تارة ومعمولاً تارة أخرى . ثم إن قلب المقدمتين يخرج نتيجة مقلوبة كذلك ، غير مألوفة ، بعيدة عن طبع العقل ، من حيث إنها تضيقف الحد الأصغر . للأكبر ، على حين أن الترتيب الطبيعي إضافة الأكبر للأصغر فيقال : « سقراط إنسان ، سقراط مائت ، الإنسان حساس ، لا واحد من الإنسان نبات » ولا يقال : « بعض الإنسان سقراط ، بعض المائت سقراط ، بعض الحساس إنسان ، لا واحد من النبات إنسان » إذ أن الأصل في الإضافة أن يضاف الجنس إلى النوع ، ويضاف النوع والجنس إلى الشخص . فهذا الشكل الرابع لا يعد شكلاً إلا من الوجهة الصورية البحتة ، أو من الوجهة النحوية ، لا من وجهة المنطق وحقيقة التفكير ، فإن موضوع النتيجة فيه (أو المبتدأ النحوي) هو عند العقل عمول ، ومعمولها (أو الخبر النحوي) هو عند العقل موضوع .

ز - من هذا البيان الوجيز نرى أن القياس إطلاقاً مضاهاة حدين بثالث وأن الشكل الأول أظهر صورة لهذه المضاهاة من حيث إنه يعتمد على انطواء الحدود بعضها في بعض ، وإنه أقوى صورة لها من حيث إنه يبين ما للإنتاج أو للزوم من سبب وجودى أى في واقع الأمر ، وسبب منطقي أى في علمنا من حيث إن العلم ههنا هو العلم بالعلة ، فهو الشكل البرهاني بمعنى الكلمة . والشكل الثانى أدنى منه ، لا ينطبق فيه مبدأ القول على الكلى إلا بشيء من التمين والتضييق ، فليس أوسطه وسطاً حقاً ، فما هو موضوع حد وعمول الآخر ، ولكنه محمول مرتين ، فهو أوسع ما صلحاً من الحدين ، فإن سمي وسطاً فبمعنى أنه واسطة المضاهاة ، ولذا كانت نتيجته أقل ظهوراً . والشكل الثالث أدنى من الثانى ، فإن أسماء الحدود لا تتحقق فيه هو أيضاً ، إذ أن أوسطه هو الحد الأضيق ما صلحاً لحيثه موضوعاً مرتين في المقدمتين ، ونتيجته جزئية ولا ينتج كلية أصلاً . ومع ذلك فالشكلان الثانى والثالث قياسان صحيحان

سليمان ، تنضج صحتهما وسلامتهما للعيان بردهما إلى الأول على ما هو مبسوط في كتب المنطق ، دون أن يكون هذا الرد محتوماً ما دام لكل شكل مبدؤه وغايته حتى لا يمكن في الحقيقة أن يحمل واحد منها محل الآخر بالنسبة إلى الغاية المطلوبة . والشكل الرابع تقضى طبيعته برده إلى الأول بنقل مقدمتيه ، فتجىء نتائجه مستقيمة ؛ أو يلحقاه بالأول كهيئة له غير مستقيمة أى مقلوبة . والواقع أن أرسطو لم يذكره ، بل اعتبر قسمة القياس إلى ثلاثة أشكال قسمة حاصرة ؛ كذلك أبنى منطقة العصر الوسيط أن يعدوه شكلاً قياسياً ؛ ويقال إن الطبيب الفيلسوف جالينوس (المتوفى في نهاية القرن الثاني للميلاد) هو الذى جعل منه شكلاً خاصاً ؛ وعلى كل حال فقد بدا كذلك في عصر النهضة لدى المناطقه الاسمين ، والاسميون قوم يقفون عند الظاهر ولا يحاولون النفوذ إلى حقائق الأشياء ، فاقصروا على اعتبار مكان الحد الأوسط من الحدين الآخرين ولم يفتنوا إلى أن هذا المكان علامة ظاهرة فقط ، وأن الأشكال القياسية أشكال للتذكير أولاً .

ح - وكلية الحد الأوسط شرط ضرورى يستحيل بدونه تركيب القياس . وهذا ما تقوله القاعدة التى يحلر من إيراد الأوسط تجزئياً في المقدماتين ، ونحتم أن يجرى كلياً في إحداها على الأقل ، وذلك لأن الحد الجزئى يمثل جزءاً غير معين من جنس ما ، فقد يوافق أحد الطرفين في جزء من أجزائه ، ويوافق الطرف الآخر في جزء آخر ، فيكون الطرفان مضاهيين بمجدين مختلفين لا يجد واحد بعينه ، ويكون القياس مؤلفاً من أربعة حدود ، فلا يمكن استنتاج شىء مثلما إذا قلنا : « السنديان شجرة (ما) ، والحميز شجرة (ما) » ؛ أو قلنا : « النبات حى (نام) ، والحيوان حى (حساس) » ، فلا نستنتج أن الحميز سنديان ، ولا أن الحيوان نبات . ولا يمكن الاستنتاج سلباً إذ قد يتفق الجزءان في بعض الحالات . لكن يمكن الاستنتاج إذا كان الأوسط كلياً في إحدى المقدمتين ، فما دما ثبت شيئاً للأوسط كله قلنا أن تثبت بعد ذلك الجزء من

أجزائه . ومعنى هذه القاعدة أنه لا يمكن الاستدلال بالأقل على الأكثر ، أو استنتاج الأكثر من الأقل . وهذا أيضاً مبدأ القاعدة القائلة إن النتيجة تتبع أضعف المقدمتين . فالحسيون إذ ينكرون المعنى المجرد الكلي يعطلون التفكير بناتاً .

ط - وكما قد أثار بعض المناطقه المحدثين إشكالا بصدد الحكم الإضافي فقد أثار بعضهم إشكالا بصدد القياس الإضافي . قالوا : إن الاستدلال في الأقيسة المركبة من قضايا إضافية يختلف بالمرّة عنه في الأقيسة الحملية المعبرة عن حصول محمول لموضوع ، فلا يخضع لقواعد القياس ، ومنها قاعدة الحدود الثلاثة ، ولكن له صوره وقواعده الخاصة . مثال ذلك : « فرساي أصغر من باريس ، وفونتنبلو أصغر من فرساي ، إذن فونتنبلو أصغر من باريس » . فإذا قلنا إن الحد الأكبر هو محمول الكبرى « أصغر من باريس » وإن الحد الأصغر هو موضوع الصغرى « فونتنبلو » فإذا يكون الحد الأوسط ؟ لا يكون « فرساي » التي هي موضوع الكبرى ولكنها في الصغرى جزء فقط من المحمول ولا يكون « أصغر من فرساي » الذي هو محمولا للصغرى والذي جزء منه فقط موضوع الكبرى . وإذن فلا يكون هناك حد أوسط مع كون الاستدلال صحيحاً مشروحاً .

ى - والجواب أنه كما أن لكل شكل من أشكال القياس الحملية مبدأ يهيمن على الاستدلال فيه ولا يدخل في صلب القياس ، فكل ذلك للأقيسة الإضافية مبدأ يهيمن على الاستدلال فيها ولا يظهر في منطوقها ، مثل قولنا : « ما يتضمن شيئاً فهو يتضمن ما يتضمن هذا الشيء » أو « الأعلى من شيء هو أعلى من الأدنى من ذلك الشيء » ، فإذا راعينا المعنى أدركنا أن « أصغر من » ليس صفة للطرفين كالمحمول في القضايا الحملية ، ولكنه « نسبة » بين الطرفين ، فينتج لنا أن القياس الإضافي مركب هو أيضاً من ثلاثة حدود مترابطة فيما بينها برابطة خاصة هي « نسبة » . إن الحد الأوسط « فرساي » يفيد في إثبات

نسبة مقدارية بين فونتيلو وباريس . فالأقيسة الإضافية منتظمة على نخط القياس الحملى وخاضعة لقواعد المنطق الأرسطوطالى ، ولا ضرورة لتأليف منطق جديد لأجلها . وهذا ما أشار إليه ابن سينا^(١) بقوله : « قياس المساواة : إنه ربما عرف من أحكام المقدمات أشياء تسقط ويبنى القياس على صورة مخالفة للقياس ، مثل قولهم « ج مساو لب ، وب مساو لأ ، فج مساو لأ » فقد أسقط منه أن « مساوى المساوى مساو » وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة فى جميع الأوسط إلى وقوع الشركة فى بعضه » . فما أعظم ما يفيد المتأخرون من دراسة المتقدمين .

٩ - المذهب الحسى والقياس :

١ - هذا العرض للقياس كاف وحده لتسويغه . ولكن المذهب الحسى يقضى على رجاله بإنكاره لابتنائه على المعنى المجرد الكلى وشهادته بوجود العقل وبالفعل منذ العصر القديم أخذ السوفسطائيون والشكاك يتنكرون عليه وينظمون المغالطات للهزة منه . وقد تناقلوا حجة ظنوا أنها تهلمه من أساسه . قالوا : ليكن هذا القياس : « كل الناس ماثون ، وسقراط إنسان ، إذن سقراط ماث » فالمقدمة الكبرى الكلية لا تصدق إلا إذا كانت النتيجة معلومة من قبل ، أى لا يقولها القائل إلا لعلمه أن سقراط ماث ، فلا تعود هناك حاجة لتركيب قياس ؛ أما إذا لم يعلم فلا يسوغ له قولها ، ولا يعود هناك إمكان لتركيب قياس ، وإذا مضى فقال : « إذن سقراط ماث » ارتكب مصادرة على المطلوب ، فإن المطلوب معرفة ما إذا كان سقراط ماثا ، ومعرفة أنه ماث متضمنة فى المقدمة الكبرى . وقد اصطنع هذه الحجة الحسيون المحدثون واشتهر بها جون ستوارت مل ، وصارت تذكر عنه كأنها من ابتكاره . وهم يفسرون الاستدلال عموماً بأنه انتقال من محسوس إلى محسوس ، وأنه من ثمة يرجع إلى تداعى الصور بالثشابه . ونحن نكشف عن تهافت حججهم ، ثم

(١) فى منطق الإشارات . النسخة الثانية .

نبين بطلان تفسيرهم للقياس بتداعى الصور .

ب - قوام حججهم خلط جسيم بين القضية الكلية (مثل « كل الناس ماثنون ») والقضية المجموعية المكتسبة بجمع الجزئيات (مثل « كل ركاب الباخرة نجوا من الفرق ») وقد قال مل معبراً عن رأيهم إن القضية الكلية سجل أو مذكرة مختصرة للتجربة ، والتجربة جزئية محدودة كما هو معلوم ، فيتصورون القياس كأن مقدمته الكبرى مجموعية ؛ تدرج تحتها مقدمة صفرى (مثل « وزيد من ركاب الباخرة ») فينتج أن زيدا نجاً من الفرق . هذا قياس مزعوم وتأليف ظاهرى فقط ، فليست المقدمة الكبرى فيه كلية بمعنى الكلمة ، فلإنما أسند محمولها إلى موضوعها بعد التحقق من المحمول فى كل واحد واحد من أفراد الموضوع ، فهى تحتوى على النتيجة بالفعل ، وتأتخر عنها فى علمنا ؛ وليس الحد الأوسط فيها (ركاب الباخرة) تعليلاً للنتيجة كالحد الأوسط فى القياس الصحيح . أما القضية الكلية حقاً فهى التى موضوعها معنى مجرد ، ومن ثمة كلى يحتوى بالقوة (لا بالفعل) على جميع الأفراد الممكنة ، وبين حديثها نسبة ذاتية ، فلا يشترط أن تتأخر فى علمنا عن إحصاء الأفراد وقد تكون مستفادة من التجربة بخليها وبالنسبة بينهما ، ثم تكون فى ذاتها مبدأ مجرداً مستقلاً عن الأفراد بفضل الإدراك العقلى الذى يرينا أن المحمول من ماهية الموضوع . فالقضية القائلة : « كل الناس ماثنون » تعنى أن ماهية الإنسان هى بحيث إنه ماثن ، ويدل على أنها الإنسان مركب من عناصر متباينة وأن كل مركب هكذا فهو متحل . فإذا قلنا بعد ذلك « وسقراط إنسان » أى حاصِل على الماهية الإنسانية ، خرجت لنا النتيجة من الجمع بين القضيتين أعنى من الكبرى بوساطة الصفرى ، دون أن تكون هذه النتيجة مفترضة فى الكبرى ، بل بالعكس هى الكبرى التى تحدث النتيجة . والذى يكسب موقف الحسنيين شيئاً من الوجهة هو التعبير عن الكبرى من وجهة الماصدق « كل الناس ماثنون » فإنه يشعر كأنها نتيجة تعداد ، فما إن زعم عنها من وجهة

المفهوم ونقول « كل إنسان فهو مائت » أو « الإنسان مائت » حتى يتبدد الوهم .
وخير هذين التعبيرين وأصدقهما دلالة على الإدراك العقلي هو الثاني الذى
يستبعد لفظ « كل » فيمحو كل أثر للماصدق ويبرز الماهية مجردة .

ج - أما تداعى الصور فإنه يحاكى الاستدلال إذ يجعلنا نتوقع المستقبل
ونعمل كما لو كنا قد استدللنا ؛ فالحيوان الذى ضرب بالسوط يتوقع أن يضرب
متى رآه أو سمع صوته ، والعمى من بنى الإنسان يتوقع المطر حين يدرك ظواهر
جوية معينة . ولكن الاستدلال شئ آخر بالمرّة ، إذ أنه يعطينا السبب فى
تعاقب الظواهر ويجعل التوقع صادراً عن فهم لحقائق الأشياء ، بينما التوقع فى
التداعى فعل آلى ناشئ من العادة . إن الأصل فى الاستدلال هو المطلوب
الذى سيصير نتيجة ، وهو لا يصير نتيجة إلا إذا وجدنا نسبة بين حديه ،
ولا نجد النسبة إلا بالحد الأوسط فالتداعى نستعيد صورة جزئية بمناسبة صورة
جزئية بناء على تعاقب واقعى ؛ وبالقياص نستكشف علاقة ضرورية بوساطة
قانون أى قضية كلية . فإذا قلنا إن التداعى يفسر سيرة الحيوان وطفل الإنسان
فيجب أن نعترف بأن الطفل لا يلبث أن يجاوز هذه المرحلة فيدرك العلاقة
الجوهرية حيناً يستطيع إدراكها ، ويسأل ويلحف فى السؤال حيناً تخفى عليه .
وليس يقتصر الطفل على التأدى من العلة المنظورة إلى المعلول المرتقب ، ولكنه
يعود من المعلول المنظور إلى علته ، منظورة كانت أو غير منظورة ، فيبدل بكل
ذلك على انتقاله من طور التداعى إلى طور التفكير . فانظر إلى دقة هذه
الأمر ، ثم اعجب لقلة تدقيق الفلاسفة الحسنيين . إن الإنسانية تفكر تفكيراً
قياسياً ، وهم فى جملتها وإن كانوا لا يدرون ، فليسوا يتألون منه فى واقع الأمر
وإنما هو ينال منهم كما تنال الصخرة من فاطحها !

الفصل الرابع

الاستقراء

١٠ - تعريف الاستقراء :

١ - هذا النوع الآخر من الاستدلال كثير الاستعمال كثرة وافرة في الحياة العادية والعلوم الطبيعية ، نؤلفه أول الأمر بوحى التجربة ، وبخاصة متى تكررت ثم نحاول أن نستكشف النسبة بين حديه زمنياً يطول أو يقصر تبعاً للدرجة وضوح هذه النسبة وتقدم العلم واجتهاد العلماء . وتعريف الاستقراء أنه : « استدلال يضيف محمولاً إلى موضوع كلى بسبب مشاهدة هذا المحمول في جزئيات ذلك الموضوع كلها أو بعضها »^(١) . وقد تكون الجزئيات أفراد نوع ، أو أنواع جنس ، أو أجناساً سافلة تحت جنس عال . وقد تكون استقررت كلها ، وهذا هو الاستقراء التام ، أو لم يستقر سوى بعضها ، وهذا هو الاستقراء الناقص . وقد يكون الاستقراء الناقص كافياً أو غير كاف . وستوضح هذه المعاني فيما يلي : ولنمثل أولاً للاستقراءين التام والناقص :

استقراء تام :

« النباتات والحيوانات والأناسى كائنات زامية
والنباتات والحيوانات والأناسى هي كل الأجسام الحية
إذن كل جسم حي فهو تام »

(١) « هو حكم على كل لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلى ، إما كلها وهو الاستقراء التام ، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور » (ابن سينا : النتيجة) . - « هو الحكم على كل بما يوجد في جزئياته الكثيرة ، مثل حكمنا بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ استقراء الناس والدواب البرية والطيور » (ابن سينا : منطق الإشارات ، المنهج السابع) .

استقراء ناقص :

« الذهب والفضة والحديد والنيحاس موصلة للكهرباء
 « والذهب والفضة والحديد والنيحاس معادن
 « إذن المعدن موصل للكهرباء »

هذا هو الاستقراء الذى نقصده ، فيجب التفرقة بينه وبين ما يسمى بالمنهج الاستقرائى المفصل بقواعد فرنسيس بيكون وستاوت مل المذكورة فى كتب المنطق ، فإن هذا المنهج أولى به أن يسمى « البحث عن العلة » من حيث إنه يحاول حصر علة ظاهرة ما فى ظاهرة أخرى معينة ، فإذا أفلحت المحاولة عرفت العلة من هذا الطريق معرفة محققة . أما ما نقصده فهو الاستدلال المتأدى من جزئيات عدة إلى الكلى الذى ننسبها إليه .

ب - بلوح لأول وهلة أن الاستقراء التام (متى تسنى تحقيقه وحصر آحاده) لا يثير إشكالا من حيث إنه يحكم على الكلى بما يشاهد فى الكلى ، وأنه إذن مستكشف بنفسه لا يفترق إلى تبيان وتأييد . بيد أن هذا وهم ناشئ من الخلط بين الكلى المنطقى والكلى المجموعى ، أى بين الكلى والكلى ، ذلك الخلط المألوف عند الحسين والذى نهينا عليه غير مرة . إننا إذا أخذنا الاستقراء التام على هذا الوجه لم نجد له سوى صورة الاستدلال لا حقيقته ، إذ أن كل ما يعنيه هو أن أفراد كل^١ ما مشتركين فعلا فى محمول ما ، فلا يفيد الانتقال من الصغرى إلى النتيجة معرفة جديدة ، بل تنتقل من الآحاد إلى مجموعها ، أى من الشيء إلى الشيء نفسه . أما إذا أردنا استدلالا صحيحا فيجب أن نفهم صغرى الاستقراء على أنها تذكر الجزئيات لكى تنتقل إلى الكلى الذى يمثلها ، والذى هو علة حصولها على المحمول ، فنصل بالنتيجة إلى معرفة جديدة هى نسبة كلية ضرورية بين الماهية المشتركة والمحمول المشاهد فى الجزئيات ، بغض النظر عن الجزئيات وعددها^(١) فالسألة التى تبرز هنا

(١) انظر ما كتبناه من الاستقراء عند أرسطو فى « ف ي » ص ١٢٦ - ١٢٨ .

هى أن لا بد من وسيلة لإتمام الاستقراء التام نفسه، ولاء الفراغ بين الجزئيات كجملة وبين الكلى الذى ترجع إليه والذي بسبب احتوائها عليه هى حاصله على المحمول ، وهذا هو المطلوب الحق للعلم .

ج - إذا كان هذا واجباً فى الاستقراء التام فإنه فى الاستقراء الناقص أوجب لما هو بين من أن الانتقال من البعض إلى الكلى (فى الاستقراء الناقص) أقل أماناً من الانتقال من الكل إلى الكلى (فى الاستقراء التام) . وليس يجدى شيئاً قول ابن سينا (وقد رده الغزالي وغيره) إن الاستقراء الناقص يعتمد على أكثر الجزئيات أو على كثير منها ، ما دام تمام الاستقراء نفسه لا يكفى ، وما دام أكثر وكثير لا يقالان إلا مع اعتبار الكل والكل هنا لم يستقر . أحرر بنا أن نقول إن الاستقراء الناقص يعتمد على « عدد كاف » من الجزئيات ، تاركين للقطنة الشخصية مؤيدة بالخبرة العلمية تقدير كفاية العدد تبعاً لما يتبدى من اتفاق المحمول للجزئيات فى أمكنة عدة وأزمنة مختلفة وظروف متباعدة . وهذا التفاوت بين عدد الجزئيات وبين الكلى مدعاة أخطاء غير قليلة يقع فيها الناس ، بحيث يكون « الاستقراء الناقص غير موجب للعلم الصحيح ، فإنه ربما كان ما لم يستقر خلاف ما استقرى ، مثل التماسح »^(١) فى المثال المذكور ، فإنه يحرك فكه الأعلى عند المضغ لا فكه الأسفل كسائر الحيوان ، ومثل طير الماء أو البجع المدعو أيضاً بالقفنس تعريباً للفظ اليونانى^(٢) . فقديمًا كان المعتقد أن البياض عرض لازم له بناء على ما كانوا يشاهدون ، ولما اكتشفت أستراليا وجد فيها يجمع أسود بكل خصائص النوع . أما إذا تبدلت لنا نسبة الجزئيات المستقرّة إلى الكلى ، أى علة وجود المحمول فى تلك الجزئيات ، أضحي العدد الكافى مجرد دليل إلى تلك النسبة ، غير ذى قيمة فى ذاته ، إذ قد يصح الحكم على الكلى بجزئى واحد إذا تأكدنا أن المحمول

(١) ابن سينا : متعلق الإشارات ، فى الموضع السابق .

(٢) وقد ورد هكذا عند ابن رشد مثلاً فى « تلخيص ما بعد الطبيعة » .

صادر فعلا عن ماهية هذا الجزئى .

د - فأساس الاستقراء أو السبب الذى يحولنا الحق فى الانتقال من الجزئيات إلى الكلى الشامل لها هو ، فى الاستقراء التام ، أن المحمول الحاصل لكل الجزئيات هو محمول حاصل للموضوع المعادل لها : وهذا أمر بديهي ؛ وفى الاستقراء الناقص هو أن المحمول الحاصل لعدد كاف من جزئيات موضوع كلى فى أحوال عدة وظروف مختلفة هو محمول حاصل لذلك الموضوع الكلى : وهذا أمر بديهي أيضاً ، فإن تكرار المحمول فى الجزئيات دليل على أن المحمول خاصية لازمة عن الماهية المشتركة بين الجزئيات ، والثابتة فيها وسط تغير الأعراض ، والضامنة لضرورة أفعالها وضرورة القوانين الطبيعية ، وإلا كان التكرار بغير علة ، وهذا غير معقول . وهكذا تطوى المسافة بين الجزئيات والكلى ، ويرجع الاستقراء الناقص إلى الاستقراء التام ، وتبطل دعوى الحسين أن الاستقراء الناقص استدلال سوفسطائى يذهب اعتسافاً من البعض المستقراً إلى الكلى ، فيضع نتيجة كلية حيث لا يميز انحصار الجزئيات سوى نتيجة جزئية ، فحقيقة الاستقراء تلتم من جزئيات مدركة بالحس ومن مبدأ يطبقه العقل . وما أدق وأبلغ ما قرره ابن سينا بهذا الصدد حيث قال (فى منطق النجاة) : « المحربات أمور أوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس ، وذلك أنه إذا تكرر فى إحساسنا وجود شيء لشيء تكرر ذلك منا فى الذكر (وهذا هو الوجه الحسى) واقرن به قياس هو أنه لو كان هذا الأمر اتفاقياً عرضياً لا عن مقتضى طبيعته لكان لا يكون فى أكثر الأمر من غير اختلاف (وهذا هو الوجه العقلى) حتى إنه إذا لم يوجد ذلك استندت النفس الواقعة فطلبت سبباً لما عرض من أنه لم يوجد » .

هـ - مما تقدم يتبين جلياً تمايز الاستقراء والقياس تمايزاً جوهرياً ، لا كذلك الخطأ الشائع بأن القياس نزول من الكلى إلى الجزئى ، وأن الاستقراء صعود من الجزئى إلى الكلى ، فهما كالسلم الواحد يقطع فى اتجاهين مختلفين .

أجل كثيراً ما ينتهى القياس إلى نتيجة جزئية ؛ ولكن هناك أقيسة صحيحة صادقة نتيجتها مضاربة ما صدقاً للمقدمة الكبرى ، كقولنا : « كل ناطق فهو ضحاك ، والإنسان ناطق ، فالإنسان ضحاك » ، فظاهر أن « ناطق وإنسان وضحاك » حدود متعادلة ، إذ ليس يوجد ناطق وضحاك سوى الإنسان . حقيقة القياس أنه انتقال من مبدأ إلى نتيجة يبين لزوم النتيجة عن المبدأ بقياس حدين إلى ثالث ، وماهيته هى فى هذا الارتباط بين الحدود الثلاثة ، بغض النظر عن علاقات الكلية والجزئية ، فإلى هذه العلاقات إلا اعتبار ثانوى منطقي .

و — أما الاستقراء فإنه انتقال من جزئى إلى كلى يبين ظهور النتيجة أو الكلى من التجربة الحسية ؛ وهو إذن لا يقيس ، فلا يحتوى على حد أوسط بمعنى الكلمة ، أى حد كلى ، ولما كان استدلالاً فهو يحتوى على « واسطة » للربط بين المحمول والموضوع فى النتيجة ؛ وهذه الواسطة هى الجزئيات المستقراة يسردها فى المقدمة الكبرى لكى يثبت لها المحمول المشاهد فى التجربة ، ويسردها فى المقدمة الصغرى لكى يعادل بينها وبين الكلى الشامل لها ، فالواسطة وموضوع النتيجة فيه واحد^(١) . وعلى ذلك فاتجاه العقل ونوع الاستدلال الذى يقوم به يختلفان فى الاستقراء عنهما فى القياس ، ولا يمكن رد الاستقراء إلى القياس ، ولا رد القياس إلى الاستقراء ، كأن كل ما هنالك طريق واحد ينعكس قطعه .

١١ — المذهب الحسى والاستقراء :

١ — بعد هذا البيان لطبيعة الاستقراء والإيضاح لمبدئه ، لم تعد هناك حاجة فى واقع الأمر لذكر المذهب الحسى ، ولا سبباً أن رجاله لا يجهلون بشئ جديد فى هذه المسألة . إن موقفهم فيها بسيط كل البساطة : لما كانوا ينكرون وجود المعنى المجرد فى العقل ، والماهية الثابتة فى الأشياء فإنهم لا يقبلون

(١) وهذا معنى قول ابن سينا (فى فصل الاستقراء من منطق النجاة) : إن الاستقراء « كأنه يحكم بالأكبر على الواسطة لوجود الأكبر فى الأصغر » .

سوى الاستقراء التام ، ولا يعتبرونه إلا كـمجموع ، ولا يؤمنون بالمجموع إلا إلى وقت لا اعتقادهم أن التجربة غير مضبوطة بمبادئ أو قوانين ، وأنها « مفتوحة دائماً » قد تلد كل عجيبة ؛ وإذن فليكن الاستقراء مجرد توقع آلى أو مجرد عادة يولدها التكرار ، فنعتمد أن المستقبل سيكون شبيهاً بالماضى ، ونتدرج في اعتقادنا بقيمة الاستقراءات من أضعف احتمال إلى الأشد. فالأشد كلما تكاثرت التجارب المؤيدة لها ولم تعارضها تجربة واحدة .. وهكذا نعود إلى تداعى الصور الذى ذكرناه عنهم فى الفصول السابقة ، فإنه ابتكارهم الأوحد وتكاثمهم الفذة .

ب — أما أن تداعى الصور يولد فى الحس الباطن توقفاً آلياً ، فهذا أمر معلوم ؛ وقد أشار إليه ابن سينا فى النص الذى اقتبسناه منه ، بعد أن أشار إليه أرسطو فى نهاية « التحليلات الثانية » . ولكن هناك توقفاً عقلياً أشار إليه أيضاً ، وهو يستند على مبدأ كلى يغنى عن تكرار التجارب أو لا يدع لهذا التكرار من قيمة سوى قيمة الدليل الظاهرى. وإنا لنسأل الفلاسفة الحسينيين : أليس يتعين تفسير التكرار أو الاطراد ؟ وماذا عسى أن يكون تفسيره سوى أن الطبيعة خاضعة لقوانين ؟ وعلام يدل تحقق توقعنا إن لم يدل على أن بين العقل والطبيعة توافقاً وانسجاماً ؟ وكيف يستسيغون أن يحلوا الصلة الجوهرية بين المحمول والموضوع فى القضية الاستقرائية وأن يردوا العلية إلى مجرد علاقة تعاقب ، على حين أن أساطينهم واضعى مناهج البحث العلمى كما يدعون يعترفون بأن الغرض من هذه المناهج عزل « المقدم الضرورى الكافى » من بين سائر المقدمات ، واعتباره علة لتال معين بسبب ما ظهر من اتفاقهما فى الحضور والغياب ودرجة التغير ؟ ماذا عسى أن يكون المقدم الضرورى الكافى إلا أن يكون هو العلة ؟ وماذا عسى أن يكون مثل هذا الاتفاق بين المقدم والتالى إلا أن يكون صلة جوهرية ؟ إن الفلاسفة الحسينيين ليدعون لهذه البدييات فى قرارة أنفسهم ، وإنهم ليعلمون أن الواحد منا ومنهم متى وقف على العلة التى يبحث عنها أيقن بها لقوره دون انتظار تأييد مستقبل ودون تدرج فى الاحتمال . ولكن اقتناعهم

بمبدئهم يصرفهم عن الإذعان الصريح المطرد ويدفع بهم إلى العناد والحجاجة .
 ج - إلى هنا نقف الحديث مع الحسين ريثما نستأنفه في مواضع أخرى ،
 فقد قصرنا غرضنا في هذا الباب على تحليل أفعال العقل وبيان أصلها ومن ثمة
 على إثبات وجود العقل . وبقي علينا الفحص عن مسائل كثيرة ، وللحسين
 في كل مسألة رأى ، وإن تكن آراؤهم فطرية هزيلة من الطراز الذى عرفناه
 للآن . وقد نجمل تهافت مذهبهم بقولنا إنه من الجهة الواحدة يزعم مشايعة
 التجربة ومتابعة الواقع المحسوس ، ومن الجهة الأخرى ينكر كلية القوانين الطبيعية
 وضرورتها ، فيدع العلم بلا سند .

الباب الثاني

نقد العقل

الفصل الأول

الشك واليقين

١٢ - مذهب الشك :

١ - إذا كان لنا عقل فهل يعقل الوجود ؟ وهل يعقله على حقيقته ؟
لقد تضاربت آراء الفلاسفة في الإجابة عن هذين السؤالين أشد التضارب .
إن الناس في جملتهم يعلمون أنهم يخطئون أحياناً في الإدراك الحسى ، ويخطئون
أحياناً في الاستدلال العقلى ، ولكنهم يصححون أخطاءهم ويظلون على الاعتقاد
بأن حواسهم آلات حسنة لمعرفة الأشياء ، وأن عقولهم آلة صالحة للتصور
والاستدلال . والفلاسفة منهم يعتقدون مثل هذا بالفعل ، ويحيون وفقاً لهذا
الاعتقاد ، ولكن بعضهم حين يفلسفون ينساقون إلى نظريات تستتبع الشك في
قيمة المعرفة فيشكون فيها . كانت الفلسفة اليونانية ما تزال في مهدها لما ارتأى
بارمنيدس أن العالم كائن واحد ساكن ، فنتج لديه أن ما نظهرنا عليه الحواس
من موجودات متكررة متغيرة إنما هو محض وهم . واقتنع معاصره هرقليطس بأن
الأشياء في تغير متصل ، فاستنتج من ذلك أتباعه من السوفسطائيين أن الإحساس
تغير ذاتى تابع لحالتي البدنية وحالة الأشياء منا ، وأنها من ثمة ندرك انفعالنا
بالأشياء ولا ندرك الأشياء أنفسها ، وكان ديموقريطس قد ذهب إلى أن الموجودات
مؤلفة من ذرات متجانسة غير مكيفة ، ولما كانت حواسنا تصور لنا كيفيات
في الموجودات ، فقد صارت الحواس متهمة بالخداع . وتوالت المذاهب والآراء
في نقد الحواس ونقد العقل . وتكونت مدرسة شكية أخذت على نفسها مهاجمة
المعرفة الإنسانية والتوقف عن إثبات أى شئ^(١) ، وموضوع هذا الباب الثانى

(١) انظر فى (الطبعة الثالثة) : السوفسطائيون (ص ٤٥ - ٤٩) ؛ الشك

(ص ٢٣٤ - ٢٤١) .

تمحيص تلك المذاهب والآراء في ترتيبها التاريخي الذي يبين تأثير اللاحق منها بالسابق فيساعد على فهم نشأتها وتطورها ؛ ثم الدفاع عن موضوعية الإدراك الحسي ووجود العالم الخارجي ؛ وأخيراً الدفاع عن موضوعية الإدراك العقلي للماديات، وعن كفاية العقل لتكوين ما بعد الطبيعة ، بحيث نصل إلى آخر هذا الباب وقد فزنا بالثقة بالعقل وبالحواس . وانفتحت أمامنا الآفاق إلى كل الوجود .

ب - ترجع الحجج التي جمعها قدماء الشكاك من اليونان وخلفوها لمن جاء بعدهم إلى الأربعة التالية : أولاً ، الأخطاء التي يقع فيها الناس ، ومنها أخطاء الحواس ، وأخطاء الوجدان في البقطة والمنام ، وأخطاء الذاكرة ، وأخطاء الاستدلال ، وهذيان المحمومين ، وتخيلات المجانين . إن البرج المربع يبدو لنا عن بعد مستديراً ؛ والمجذاف يبدو منكسراً في الماء ؛ ومتى سارت بنا مركبة أو سفينة بدا الطريق وبدا الشاطئ كأنه يسير ؛ ونحن جميعاً نعتقد بحقيقة ما يترأى لنا من الصور في الأحلام ، فلم لا تكون البقطة وهماً كال حلم ؟ والذي نسميه مجنوناً لا يعرف أنه مجنون بل يظن نفسه عاقلاً ، فما بدرنا أن عقلنا ليس جنوناً ؟ ولما كان التصديق مصاحباً لتصوراتنا جميعاً ، فبأية علامة نميز الحق من الباطل ؟ وما الذي يضمن لنا أننا لا نخطئ دائماً ؟ - ثانياً ، اختلاف الناس في إحساساتهم وآرائهم وعقائدهم وأخلاقيهم وعاداتهم ، حتى يمتنع التوفيق فيما بينها على من يحاوله . والمذاهب الاعتقادية متعارضة يهدم بعضها بعضاً ، ومع ذلك فكل مقتنع برأيه متعصب له . إن هذا الاختلاف الشامل دليل ساطع على عدم وجود حقيقة بالذات ، أو على عدم استطاعتنا الوصول إليها إن وجدت . - ثالثاً ، امتناع البرهان التام : فلإن البرهنة على قضية ما تستلزم الاستناد على قضية أخرى ، وهذه تستلزم الاستناد على ثالثة ، وهكذا إلى ما لا نهاية ؛ فنحن مسوقون إلى التسلسل دون أن نستطيع الوقوف عند حد وإرساء العلم على أساس . - رابعاً ، امتناع التدليل على صدق العقل ، وهذا التدليل واجب إذ

من الخلف الوثوق بالعقل قبل الاستيثاق من إمكان الوثوق به ، ولا نستوثق من هذا الإمكان إلا بالعقل ، ولا يصح أن يكون العقل حكماً في صدقه هو ، أو نفع في دور لا يخرج منه .

ج - والشكاك لا ينكرون شعورهم باليقين الأولى الحاصل لجميع الناس بالإحساسات الظاهرة والباطنة ، إذ أن التصديق بها طبيعي لا يقاوم ، وكان شأنهم معها كشأن جميع الناس في الحياة العادية ، وقد روى أن إمامهم « بيرون » اضطر ذات يوم إلى الحرب من كلب فأخذ يركض وهو يقول : « ما أصعب التخلص من الطبع ! » . ولكنهم يقولون إنهم يمتحنون هذا اليقين الأولى فلا يجدون له مبرراً يحمله يقيناً عقلياً ، وإن الموقف الحكيم في هذا الامتحان أو البحث النقدي اللاحق على التصديق الأولى إنما هو تعليق الحكم والقول « لا أدري » ، فالشاك يعلم مثلاً أن هذا الشيء يبدو له أبيض ، وهو يصرح بذلك أى يروى إحساسه ، ولكنه لا يؤكد أن الشيء في ذاته أبيض . فكانت في ذهنه فجوة بين المعرفة النقدية والحياة العملية ؛ وكانت هذه الفجوة مثار اعتراض قوى على الشكاك هو وقوعهم في التناقض . فابتدع أحد مشاهيرهم « قرنيادس » نظرية الرجحان لتسوية الإرادات والاختيارات : قال ليست التصورات سواء ، وإنما هي تتفاوت درجات : فمنها ما إذا اعتبر في ذاته بدا راجحاً ، ومن هذا الفريق ما إذا قورن بغيره فلم ينافه ازداد رجحاناً ، أو بدا متسقاً معه مؤيداً له فازداد رجحاناً على رجحان . فالشكاك كلما أقبلوا على شئون الحياة أمكنهم أن يؤثر رأياً على آخر بناء على رجحانه مع احتفاظهم بارتياحهم في النظر .

د - هذه الأكاويل ما أوهنها وما أبسر تفنيدها ؛ إنها تحمل في ثناياها دلائل تهافتها وتشير بذاتها إلى أسباب فسادها . كيف يتخذ من الخطأ دليلاً ضد الحقيقة والخطأ لا يدعى كذلك إلا بالنسبة إلى الحقيقة المعلومه يقيناً ؟ أما إذا ظللنا على خطأ ما فتحن نظنه حقيقة ولا ندعوه خطأ . فوجد الخطأ دليل على وجود الحقيقة . فليس هو محتوماً متصلاً ؛ وإذا كنا نخطئ فتحن

لا نخطئ دائماً ؛ ونحن نصصح أخطاء الحواس بمعارضة حاسة بأخرى ، وبالتجربة السابقة ، وبالعقل والبرهان ، ونصحح أخطاء العقل بمعارضة معارفه بعضها ببعض ، وبتقدير نتائجها . ومن ذا الذى لم تعلمه الأيام أن الأشياء تختلف عند الحس باختلاف مسافاتهما منه ، واختلاف أوضاعها ، واختلاف وقوع الضوء عليها ؟ ومن ذا الذى لا يميز بين إدراك السلم وإدراك المريض ، وبين إدراك اليقظان وإدراك الحالم ، وبين إدراك العالم وإدراك الجاهل ؟ فكل ما يتعين على الفيلسوف وهو ينظر فى مسألة الخطأ لا يعدو تعريف الخطأ وتعريف الحقيقة وتحديد الوسائل والمناهج للتمييز بينهما ، لا إنكار قدرتنا على إصابة الحقيقة بتأناً لكوننا نخطئها أحياناً .

٥ - وليس اختلاف الآراء محتملاً متصلاً ، فإن الناس متفقون على أمور كثيرة نظرية وعملية ، مجمعون على كثير من الحقائق الواقعية والمبادئ العقلية ، ولولا ذلك لامتنع التفاهم بينهم وامتنت كل حياة اجتماعية ؛ ولا يبدو اختلافهم إلا فى الأمور المعقدة والمسائل الدقيقة . وليس الاختلاف دليلاً على فساد العقول ، فقد يكون السبب فيه اختلاف الظروف البيئية والتاريخية ، أو اختلاف وجهة النظر : فمن المعقول أن يصطنع كل شعب السيرة التى تلائم أحوال معيشته ، فيكون لأهل البلد البحرى من الخصائص والعادات غير ما لأهل البلد البرى ؛ ومن المعقول أن ينظر كل شعب وكل فرد إلى مصلحته الخاصة فيكون حكمه حكماً حقاً من هذا الوجه . وفى الأخلاق نرى اتفاقاً على المبادئ العامة ، ولا يبرز الخلاف إلا فى تطبيقها بسبب الجهل أو الهوى : فمن ذا الذى يستطيع أن ينكر أن الخير (أيا كان) مطلوب وأن الشر (أيا كان) مهروب منه ؛ وأن واجب الإنسان السير بمقتضى العقل ؛ وأن العدالة ضرورية عند العقل لابتنائها على المساواة ؛ وأنها لازمة لحياة المجتمع ؛ وغير ذلك من البديهيات التى إذا جحدت فزاعماً تجحد بالقول فقط لا بالاعتقاد الباطن . فتحن لا ندعى أن الإنسان يعلم الحقيقة بالضرورة أو أن فى مقدوره أن يعلم كل حقيقة ،

وأن جميع أحكامه صادرة عن العقل السديد ، بل نقول إنه كفاء لأن يعلم علماً يقيناً بأن يرجع بأحكامه إلى العقل . يردّها أو يصححها أو يقرّها .

و - وليس البرهان التام تسلسلاً إلى غير نهاية ، هذا الزعم صادر عن تصور خاطيء هو أن البرهان وحده يولد التصديق ؛ ولكن الحق في هذه المسألة هو أن هناك قضايا بينة بذاتها تتضح النسبة فيها بين المحمول والموضوع حالما نتصورهما وبدون واسطة : من ذا الذى يستطيع أن ينكر أن الكل أعظم من الجزء ، أو أنه يمتنع إثبات محمول ما لموضوع ما ونفيه عنه في نفس الوقت ومن نفس الجهة ؛ من ذا الذى يحس في نفسه حاجة لبرهان على قضية من هذا القبيل ؟ والقضايا التي من هذا القبيل حقائق حاضرة طبعاً في العقل ، ومبادئ مطلقة تنهى إليها البراهين ويسكن عندها العقل ، لأن علة التصديق بها موجودة فيها هي . فكما أن التمييز بين النور والظلمة لا يقتضى شيئاً ثالثاً ، بل يكفى فيه النور نفسه ، فكذلك المبادئ الأولى لا يحتاج بيانها لغير نفسها .

ز - وهذا الرد على الحجة الثالثة يفيد في إبطال الحجة الرابعة الزاعمة أن العقل لا يبرهن على صدقه إلا ويفترض نفسه صادقاً ، وأن هذا دور أو مصادرة على المطلوب . إن اقتضاء برهان على صدق العقل قبل كل تعقل هو عبث محض . وإنما يلتمس البرهان على صدق العقل في التعقل نفسه ، كما يستوثق من صلاح أى آلة باستعمالها : فالعقل ، حين يزاول فعله الأساسى الذى هو الحكم ، سواء كان الحكم بديهياً أم نتيجة استدلال ، يدرك مطابقتها للموضوع المحكوم عليه ، أى يحس ضمناً أنه يدرك أن الموضوع هو كما يحكم عليه ؛ وحين يعود على هذا الإدراك ويدرك هذه المطابقة بالفعل يحس بالفعل أنه كفاء لإدراك الحق . فليس البرهان ههنا قياساً حتى يتسلسل من مقدمة إلى أخرى ، ولكنه اقتناع بديهى في مزاوله التعقل ، وبخاصة ، أى بشكل أبسر وأوضح ، في التعقل البديهى للمبادئ الأولى .

ح - أما مذهب الرجحان فلم يفد من التفهقر في الشك سوى الإمعان

في التناقض . إن الرجحان ابتعاد من الشك واقترب من الحقيقة ، فإذا لم يكن هناك حقيقة لم يكن هناك رجحان . أو إذا قلنا إن رأياً أرجح من رأى كان القصد أن للأول من خصائص الحقيقة أكثر مما للثاني ، وأتينا نعرف خصائص الحقيقة ونستطيع البلوغ إليها . وإذا كانت قوانا الداركة خادعة بالطبع ، كما يعتقد الشكك جميعاً ، فكيف يسوغ لنا أن نستخدمها ونصدقها في الموازنة بين أسباب الرجحان ؟ وهذه الأسباب إن كانت محض تصور كانت عديمة الجدوى في النظر وفي العمل على السواء ؛ وإن كانت مجدية كانت جدوها دليلاً ساطعاً على مطابقتها لطابع الأشياء أى على حقيقتها ، لقد ظن أصحاب هذا المذهب أنهم يوفرون لأنفسهم ميزة المذهب الاعتمادى دون أن يتقيدوا بمبادئه ، فكانوا بهذا الخلف المتصل الذى وقعوا فيه عبرة لمن يعتبر بعث منهج التخير في الفلسفة وثافت الحلول الوسطى التي يتوهم ملفقوها أنهم قطفوها من كل شجرة ثمرة . . .

ط - الردود السالفة تدفع اعتراضات الشكك ؛ ولكننا لا نقنع بها ، ولا نقبل دعواهم أنهم ناقدون معترضون وحسب ، بل نريد أن نتحول نحن أيضاً إلى النقد والاعتراض زيادة في جلاء المسألة وفي إيضاح المنهج القويم الذى يتعين أن تسير عليه الفلسفة في مشكلة المعرفة ، فنيين امتناع الشك المطلق امتناعاً باتناً ، ووجوب البدء باليقين . أما امتناع الشك المطلق فيبدو من ثلاثة أوجه : الوجه الأول تعجيز الشاك عن الدعوة إلى مذهبه ، وذلك بأن نطلب إليه أن يبرر موقفه ويبرهن على صحة قوله إنه لا يستطيع أن يعلم شيئاً علماً يقينياً ، فإن رفض الاستجابة إلى هذا المطلب خشية التورط في الإثبات والنفي ، كان لنا أن ننكر دعواه ابتداء ونؤكد إمكان العلم اليقيني تأكيداً ، من حيث إن ما يثبت جزافاً ينفي جزافاً ؛ وإن حاول أن ينظم برهاناً فن الضرورة أن يقدم له بمقدمات يقينية فيناقض دعواه بامتناع اليقين .

ى - الوجه الثانى أن في منطق الشك المطلق تناقضاً أساسياً يرده غير مطلق ، أى يقضى بيقين واحد على الأقل ، وذلك أن الشاك إما أن يعلم وجوب

الشك في كل شيء علماً يقينياً ، فيعلم علماً يقينياً هذه القضية ، وهي أنه ينبغي
الشك في كل شيء ، ويعلم من ثمة علماً يقينياً أنه لا ينبغي الشك في كل شيء ؛
وإما أن يعلم علماً يقينياً أن مذهبه راجح فقط ، فلهذه إذن سبب مرجح يأخذ
به ؛ وإما أن يعترف بأنه لا يعلم علماً يقينياً ولا راجحاً ، وحينئذ فهو لا يضع
الشك كذهب ، ويقر بالعجز .

ك - الوجه الثالث أن في الشك نفسه ثلاث بديهيات يأبى كل عقل
الشك فيها ، بل يصدقها العقل حالما يتعقلها . هذه البديهيات هي : وجود
الذات المفكرة ، عدم جواز التناقض ، وكفاية العقل لمعرفة الحقيقة . أما وجود
الذات المفكرة فين بالفكر ذاته ، والذي يفكر يصدق بالفعل أنه موجود فيقول
« أنا » أفكر . ولا يبرهن على وجود الذات المفكرة ولو بقياس إضماري كقولنا
« أنا أفكر فأنا إذن موجود » ، فإن الوجود المطلوب البرهنة عليه مثبت في المقدم
« أنا أفكر » . - وأما عدم جواز التناقض فالشاك يعلمه بداهة كذلك : إنه
يعلم ما الشك وما العلم وما الجهل وما اليقين وما الإنسان وما المثلث ، إلى غير
ذلك من المعاني ، ويعلم أن كل لفظ وكل معنى فهو يختلف عن ضده
أو نقيضه ، فلا يجمع بين الألفاظ وبين المعاني على ما يتفق ، فيقر أن اليقين
غير الشك ، وأن الإنسان غير المثلث ، وأن من غير المستطاع الإثبات والنفي
في آن واحد ومن جهة واحدة . - وأما كفاية العقل لمعرفة الحقيقة فالشاك يعلمها
في علمه بكل بديهية كما قلنا في الرد على الحجة الرابعة ؛ ويعلمها في نفس
الشك ، فإنه حين ينتهي إلى الشك إنما يقول على نقد العقل للعقل ، وطالما أقام
على الشك إنما يقول على حكم العقل بوجوب الشك ، فهو إذن دائماً لحكم العقل ،
فيقع في الدور الذي يتهم به خصومه . فهذه الحقائق الثلاث متضمنة في كل
تفكير ، ولا يمكن أن يشك فيها شاك ولولاها لما وجد شكه ، والشك فيها وضع
لها في الحقيقة^(١) . لقد أصاب ذلك الشاك القديم الذي قال إن فلسفته ليست

عقيدة وإنما هي منحة أو اتجاه ؛ والواقع أن الشاك المطلق يحمل نفسه على الشك حملاً، ويعاند البدهة بالإرادة، ويعلق حكمه داعياً هذا التعليق حكمة على الرغم من التناقض المطبق عليه من كل صوب ؛ ومتى قلنا التناقض عنينا الإفحام والقضاء على التفكير حتى ينحدر الشاك إلى درك النبات .

ل - المنهج القويم في الفلسفة يبدأ إذن من اليقين الطبيعي بالبداهيات . وفي الفلسفة الإسلامية « تجربة » جديدة بالذكر في هذا المضمار ، هي تجربة الغزالي : فقد حكى في « المنقذ من الضلال » أنه عانى الشك في نفسه لما رأى من اختلاف الملل وكثرة الشبه ، وأقواها هذه الشبهة : « أن المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى يكذب العقل في حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالة » إلى أن قال : « فحاولت لذلك علاجاً ، فلم يتيسر ، إذ لم يمكن دفعه إلا بدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب المبادئ الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب دليل ، فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة ، حتى شق الله تعالى ذلك المرض ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثقاً بها ، إذ أن الأوليات غير مطلوبة وإنما هي حاضرة لا يشك فيها . ولم يكن كل ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر » . يعني نور الحدس الذي به يدرك العقل الأوليات دفعة دون حاجة إلى برهان ، وسواء كانت هذه الحكاية صادقة أم مركبة للتشويق والتفهيم ، فإن الحل الذي تنتهي إليه هو الحل الصحيح .

م - ومتى أذعن العقل لنور الأوليات ، أو بالأحرى متى كفت الإرادة عن الافتتان بالشك وقهر العقل على الانصراف عن نور الأوليات ، لم يعد أمامنا مانع من المضي في الفحص عن سائر المسائل لاقتناص ما يتيسر من يقين . إن دعوى الشكاك بأن الحياة لا تعطى يقيناً ما لم يمد دعوى بيئة البطلان قادمهم إليها مذهبهم الحسي الذي لا يعترف بغير المحسوسات ويستبعد ما فيها

وما فيها بينها بعضها والبعض من أمور معقولة . إنهم هم الحسيون الأصليون الملتزمون منطقي مذهبيهم من مبدئه إلى منتهاه . ولكنهم كانوا واهمين . إن الواحد منهم ليعلم مثلاً أنه إذا أكل شيع ، وإذا لم يأكل ظل جائعاً ؛ وهو يأكل ويشرب ، ويتنوق ما يأكل وما يشرب ؛ ويتحاشى مواطن التهلكة وأسباب المرض ؛ ويتعاطى الدواء استرداداً للصحة . وفي كل ذلك يحكم بأن كذا حق وكذا باطل ، وأن الحق خير من الباطل ، والأكل خير من الجوع ، والصحة خير من المرض ، والحياة خير من الموت ؛ وهو يعلم أن القواعد الصحية مأخوذة من طبيعة الجسد الإنساني ، وأن الأدوية مأخوذة من طبائع الأشياء وما بين الأشياء وجسد الإنسان من نسبة ، هذه بدييات أخرى لا مفر من التسليم بها متى أخلص المرء لوصي عقله ولم يتشبث بالعناد . وكم ذا في الحياة من بدييات لا يعترها الخطأ لبساطتها وبيانها بذاتها . وإنما يخشى الخطأ في كل قضية أو واقعة لا تلبس بمثل هذا البيان ، وبخاصة حين يحتاج الأمر إلى تركيب استدلال . ويؤمن الخطأ في الاستدلال بمراعاة القواعد المنطقية ، والاحتراز من أسباب كثيرة خارجة عن فعل العقل ومؤثرة فيه مع ذلك ، كاندفاع الهوى واضطراب الخيال والسهو وقلة البصاعة العلمية . ذلك هو المنهج القويم في العلم والفلسفة ؛ وذلك هو المنهج الذي يتبعه بالفعل العلم والفلسفة . وإن في قيام العلم الرياضي والعلم الطبيعي على الأقل لأقوى تفنيد للشك .

١٣ - الشك المنهجي :

١ - في الفلسفة الحديثة محاولة شديدة لتفنيد الشك وتأسيس العلم ؛ تلك هي محاولة ديكارت^(١) . وبالنظر فيها نحدد بعض النقاط السابقة وتم هذا البحث . يتحدث ديكارت بصيغة المخاطب كأنه يروي قصة شخصية وتحريرة نفسية كالفرازي . يقول إنه بدأ كما يبدأ الشكاك فاستبعد المحسوسات والمقولولات جميعاً ، وزاد على أسباب الشك المعروفة اقتراض روح خبيث يعبث بعقله

(١) انظر ف - ص ٦٣ - ٦٧ (عرض وناقشة) .

فلا يدع له أدنى ثقة به . ثم لاحظ أن سبباً من الأسباب أيّاً كان لا يمنحه أن يصدق بأنه يفكر طالما هو يشك ، وبأنه موجود طالما هو يفكر ، فلمعت في نفسه هذه الحقيقة الباهرة وهي « أنا أفكر وإذن فأنا موجود » واعتبرها أول وأشد هزيمة للشك . ثم شرع يفحص عن وجود الأشياء التي تصورها له أفكاره ، فيوقف بها ويهزم الشك هزيمة نهائية . وكانت أول فكرة استرعت اهتمامه فكرة الله التي تمثل موجوداً كاملاً لا متناهياً ، فوجد أنها صادقة بلحاظها وتميزها ، وأن صفة اللانهاية تحول دون الظن بأنه استنبط هذه الفكرة من نفسه وهو كائن ناقص ، أو استنبطها من العالم الخارجي الناقص كذلك . فهي إذن غريزية طبعها في نفسه الموجود الكامل ذاته ، فيها طبع من أفكار . وإذن فاقه موجود . والعالم الخارجي موجود ، إذ أن في النفس ميلاً طبيعياً للاعتقاد بأشياء خارجية ، وأن الاعتقاد الطبيعي صادر عن موجد الطبيعة الذي هو الله ، وأن الله صادق ، فلا بد أن يكون قد خلق أشياء مقابلة للأفكار الجلية المتميزة التي هي وحدها صادقة من بين الأفكار ، فإن جلاءها وتميزها والاعتقاد الطبيعي بها دليل على صلورها عن الله ، وهكذا خرج ديكارت من الشك إلى اليقين : أراد أن يحل مسألة المعرفة كما وضعها قداماً الشكاك ، فاصطنع الشك كنقطة بداية ، ثم عمل على التخلص منه ، ولذا دعا شكه منهجياً أو اقتراضياً . فما الرأي في هذا المنهج ؟

ب - هذا المنهج غير صالح أصلاً . وعيبه الأساسي أنه يبدأ بالشك الكلي الحقيقي ، ومثل هذا الشك يوصل الباب مبدئياً دون أى يقين : فكيف يوضع بداية لمنهج ؟ إذا كنا لا نعلم شيئاً فنحن لا نعلم شيئاً وقد فرغنا من كل شيء . وما اليقين بأننا أفكر سوى يقين بواقعة جزئية لا تمت بصلة لحقيقة موضوعات الفكر : فإن الفكر قد يقع على الباطل كما يقع على الحق ، ولا تنفيذ هذه الواقعة الجزئية في تمييز الحق من الباطل من بين الموضوعات . وهي تنفيذ حقاً في هذا البحث إذا استخلصنا ما تنطوي عليه من مبدأ عقل ومن

شعور العقل بكفايته لمعرفة الحقيقة وهو يتعلل هذا المبدأ ، على ما بينا آنفاً (١٢ ، ك) . وهذا جائز سائق حتى مع افتراض الروح الحبيث ، فإن مثل هذا الروح لأعجز من أن ينجدهنا عن الأوليات ، إذ أنه لا يمنع العقل من تصور ما يجده في ذاته من المعارف (أياً كان حظها من الحقيقة) وأن يجرد منها المبادئ الأولية ويصدق بهذه المبادئ بداهة وضرورة لعدم افتقارها لحد أوسط . فليس علمنا بوجود الفكر والمفكر بالأمر اليقيني الأوحى في المرحلة الأولى من مراحل المنهج . ولئن كان الأول زماناً عند رجوع العقل على نفسه لنقد معارفه ، فليس هو الأول طبعاً أى وجوداً ، قال ديكارت (في القسم الرابع من المقال في المنهج) : « ليس في هذا القول "أنا أفكر وإذن فأنا موجود" ما يؤكد لي أني أقول الحق سوى أنني أرى بكل وضوح أنه لأجل التفكير يلزم الوجود » : فديكارت نفسه يقر أن قول « من يفكر فهو موجود » أو « لأجل التفكير يلزم الوجود » أهم من الواقعة الجزئية « أنا أفكر » ومتقدم عليها طبعاً تقدم الكلى على الجزئى وتقدم الوجود على الفعل أو الحال . فهو إذن قد أخطأ في استبعاد المبادئ الأولية واصطناع الشك المطلق الحقيقي حين شرع ينقد أفكاره ليختار الحقائق من بينها . فورطه هذا الخطأ الاساسى في متناقضات عدة وهو يسير على منهجه .

جـ - من هذه المتناقضات : أولاً ، أنه يدلل على وجود الله بواسطة الوضوح ثم يتبع الوضوح لصدق الله : وهذا دور ظاهر . ثانياً ، محاولة التدليل هذه ضرب من الطغيان والافتئات ، إذ يتمتع تبرير المعرفة والقوى العارفة بواسطة هذه القوى أنفسها وهذه المعرفة نفسها بعد أن شك فيها شكاً حقيقياً . ثالثاً ، الوضوح عنده علامة ذاتية شعورية ، فلا يصلح علامة للحقيقة ما لم يكن صدق للوضوح الموضوعى الذى يتجلى للعقل في القضايا البينة بذاتها والقضايا المبرهن عليها بحد أوسط . رابعاً ، الدليل على وجود الله مستمد من فكرة الله ، فهو يؤدى في الحقيقة إلى « فكرة وجود الله » وإلى « فكرة صدق الله » لا إلى عين وجود الله

وعين صدقه . خامساً ، أنه استرد اليقين بصدق العقل بحجة أن العقل من صنع الله وأن الله صادق ، وظل على إنكار موضوعية الكيفيات الثانوية في الماديات ، محضاً بالكيفيات الأولية فقط التي هي الامتداد وتعييناته المختلفة من حركة وسكون وعدد ، مع أن الحواس هي أيضاً من صنع الله ، وكان واجباً أن تكون صادقة في كل أو معظم ما تؤديه إلينا ، ولو ببعض الشروط . الحق أننا لا نفهم كيف يقول ديكارت إن شكه منهجي ، وفي كل مرحلة من مراحل عقبة كأداء تعترض تعارض الطريق إلى المرحلة التالية ، ومن ثمة تفسد المنهج وصاحبه ماض على وجهه !

د - متى يكون الشك منهجياً ؟ إن الشك إما جزئي أو كلي ، وهو في الحالين إما صوري أو حقيقي . وظاهر أن الشك الجزئي يمكن أن يكون منهجياً سواء أكان حقيقياً أو صورياً ، وذلك لأنه يدع ما يمكن من الحقائق للبرهنة على الموضوع . فإذا كنت أشك شكاً حقيقياً في وجود نفس للإنسان مثلاً ، وأخذت أنظر في إمكان إثباتها له ، كان هذا الشك منهجياً ، وإذا كنت أعلم أن للإنسان نفساً وأنصنع الشك ، على ما يفعل المعلمون في استغفاماتهم الإنكارية ، فهذا شك منهجي من باب أولى . أما الشك الكلي فيمتنع أن يكون منهجياً إذا كان حقيقياً ، كما ألاحظنا في بيان ذلك ؛ ويمكن أن يكون منهجياً إذا كان صورياً : ومعنى هذا أننا قد نسلم أن الفحص عن الحقيقة على العموم في بداية نقد العقل يقتضي أن نشك شكاً كلياً أي أن نشك في الحقيقة على العموم ، فتتجلى الموقف الاعتقادي ، الذي يبدو كأنه يحل مسألة المعرفة بالإيمان بالعقل ابتداء واعتسافاً ، وتنفي مع الشكك ومع ديكارت في وجوب الفحص عن الحقيقة على العموم ، فلا ندع لهم مأخذاً علينا . بيد أن الانفصال عن الموقف الاعتقادي يجب أن يقابله انفصال عن الشك الحقيقي والتزام للوسط الذي نحولنا الحق في بحث المسألة والحكم فيها ، ويجنبنا التناقض الذي وقع فيه ديكارت والمحتوم أن يقع فيه كل

من يحاول الخروج من الشك الكلي الحقيقي ، والوسط ههنا أن يتجاهل العقل اليقين الأولى المصاحب لتقله البيانات والمتبرهنات ، وأن يتخيل نفسه شاكاً شكاً حقيقياً، وينظر في إمكان هذا الشك ، فتبين له استحالة لفرض بيان المبادئ الأولية ، فيصديق بها ، ثم يعتمد عليها للتدليل على القضايا غير البينة بذاتها . فالشك الكلي المنهجي شك متخيل لا فعلى ولو إلى وقت مهما قصر .

الفصل الثانى

التصور والوجود

١٤ - المذهب التصورى :

١ - فى مطلع الفصل السابق ألقينا هذين السؤالين : هل يعقل العقل الوجود ؟ وهل يعقله على حقيقته ؟ وكان متعيناً قبل الإجابة عنهما أن ندفع عن العقل شبهة العجز عن إدراك الحق ، وأن نثبت له إجمالاً القدرة على البلوغ إلى اليقين . فنعود الآن إلى السؤالين ، وقد شغلت الفلسفة الحديثة كلها بالإجابة عنهما إن إيجاباً أو سلباً ، مع تفاوت فى السلب والإيجاب . وديكارى هو الأصل الذى يرجع إليه ههنا ، كما يرجع إليه فى كثير من المسائل المستحدثة فى الفلسفة . وقد رأيناه يشككاً كلياً ، وينزل فى فكره ، ثم يحاول أن يعلم إن كان يسوغ له التصديق بموجودات مقابلة لأفكاره . ما معنى هذا ؟ معناه أن الفكر لا يعرف مباشرة سوى تصوراته ، وأن ليس فى المعرفة وفى التصورات ما يدل على الموضوعية ، أى على نسبة إلى موجودات مستقلة عن التصور ، وإنما تنتهى المعرفة (دائماً وبالذات) إلى التصورات أنفسها ، على نحو انتهاء المحيلة إلى الصور فى الأحلام ، وانتهاء الحواس إلى الإحساسات الكاذبة فى اليقظة ، وأن لا سبيل لنا إلى العلم بوجود الأجسام وبخصائصها ، ومنها جسمنا ، إلا الاستنتاج العقلى المبني على مبدأ العلية . فالمنهج الديكارى يعضى من الفكر إلى الوجود ، بينما كانت الفلسفة السلفية تعتبر الوجود أصلاً والفكر مرآة له ، كما كان (ولا يزال ولن يزال) يعتبر الناس أجمعون .

ب - أجل لم يكن هذا الموقف جديداً كل الجدة ، ففى الفلسفة اليونانية ما يماثله بعض المماثلة أو يمهده له : فلنذكر قول بروتا غوراس إن الواحد منا

مقياس الأشياء من حيث إن إحساسه هو الموجود بالنسبة إليه ، فلذى يرتعش برداً أن يقول إن الهواء بارد ، ولذى لا يحس برداً أن يقول ليس الهواء ببارد ، وكل صادق في حكمه من حيث إنه يعبر عن انفعاله الشخصي وإن الانفعال نسبي شخصي بالضرورة . ولنذكر أن أفلاطون أنزل النفس الإنسانية من السماء إلى الأرض حاملة المثل ، وأنها كلما أدركت بالحس جزئياً ما أو طائفة من الجزئيات تذكرت المثل المقابل وتعقلته هو بحيث ينصب العلم على المثل لا على الجزئيات . ولنذكر أن النفس عند أفلاطون جوهر تام حال في البدن حلول شيء تام في شيء تام ، فليس لها أن تتصل بالأشياء مباشرة ، وليست الأشياء عنده سوى امتداد وحركة ، على ما يفصله في محاوره تهاوس ، فتأثيرها في أعضاء الحواس آلى بحث ، وأعضاء الحواس مادية ، وليست المادة دراكة ، فينتج من كل ذلك أن الإحساس فعل النفس وحدها ، أو انفعالها وحدها . غير أن أحداً من اليونان لم ينكر وجود العالم ، ولم يضعه موضع السؤال . وقد وصف أفلاطون الجزئيات بأنها أشباح المثل ، ولم يشك في وجودها . كذلك لم يشك بروتا غوراس في هذا الوجود ، وغاية ما ارتآه أن الإحساس نتيجة حركتين : الواحدة من الشيء ، والأخرى من الحاسة تنفعل بالأولى على حسب حالها هي فتدرك انفعالها ولا تدرك حقيقة الشيء . أما المبدأ التصوري فقتضاه أن المعرفة (إحساساً كانت أو تعقلاً) هي كلها من العارف ، حتى لو خلص لنا بالاستنتاج أن العالم موجود ، ما دمنا لا نقر معرفتنا بوجود العالم على كفاية الحواس أنفسها للإدراك ، بل على أمر مغاير لفعل الحواس ، كصدق الله مثلاً أو كبدأ العلية . وهذا هو الفارق الأساسي بين ما ذهب إليه القدماء من نسبية « relativisme » أو عندية^(١) « subjectivisme » وبين ما استحدثه ديكارت من تصورية « idéalisme » ، فضلاً عن فارق آخر هام سنذكره الآن .

ج - وديكارت أفلاطوني التزعة بل المذهب . كان رياضياً عظيماً ، وكان

(١) أي أن المعرفة نسبة بين العارف والمعرف ، وأنها من عند العارف المنفعل بالمعروف .

فيلسوفاً عظيماً، فزاول الرياضيات وفكر في ماهيتها ، فوجد أنها آية من آيات العقل الخالص ، سواء اعتبرنا موضوعاتها ، أو تعريفاتها ، أو مناهجها : فالموضوعات مجردات ، ومنها ما لا شبيه له في الخارج ، وإنما هو من إبداع العقل ؛ والتعريفات أخرى أن تكون وصفاً لتكويننا للموضوعات من أن تكون تعريفات للموضوعات أنفسها ؛ والمتاهج عقلية مفروضة فرضاً ومفصلة على قدر الموضوعات والتعريفات . لذا بانث له الرياضيات المثل الأعلى للعلم ، وبان له منهجها المنهج العلمي المطلق . ومن جهة أخرى صحت عنده النظرية الآلية ك تفسير للطبيعة ، تلك النظرية المنحدرة عن ديموقريطس وأفلاطون إلى علماء القرن الرابع عشر وعصر النهضة ، فصارت بين أيديهم أداة خصبة للتحقيق والاستكشاف بعد أن كانت محض نظرية ؛ وزادها خصباً تطبيق الرياضيات عليها وصوغ القوانين الطبيعية في صيغ رياضية ، حتى بان العلم الطبيعي نفسه وكأنه علم عقل كالمرياضيات . ومن شأن النظرية الآلية تجريد الأجسام من الكيفيات ، فصح عند ديكارت أن الكيفيات انفعالات وحسب ، وأن كل ما يبدو في الفكر فهو نابع من ذات الفكر .

د - ولكن الفكر أشتات من تصورات جزئية يراها ديكارت غامضة مختلطة ، وتصورات يراها جلية متميزة مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً ضرورياً . الطائفة الأولى تضم إحساسات الحياة العادية ، والطائفة الثانية تضم الموضوعات العلمية . ولقد كان من الأهمية بمكان عظيم عند ديكارت ومعاصريه صون العلم وتبريره وقد نشط العلم نشاطاً عديم النظير ففرض نفسه على العقول بما اكتسب في النظر من دقة وسعة وما أتاح بتطبيقه في العمل من منافع . فلم يكن يخاطر لأحد ببال أن ينكر هذا العلم كما أنكر قداماء الشكاك علم عصرهم الذي لم يؤت من الثمار شيئاً مذكوراً . وأحس الفلاسفة التصوريون حاجة ماسة إلى منهج يمكنهم من الفصل بين الموضوعات العلمية والتصورات الواقعية ، فأولوا وجوب التمييز

بين فكرين : أحدهما فكر الشخص بما هو هذا الشخص المعين ، ومن هذه الوجهة يختلف الناس ويتناقضون ، والآخر فكر خالص يوحى بالموضوعات العلمية وبشروط المعرفة الكلية التي يجب أن تتفق عليها العقول جميعاً . وهذا هو الفارق الآخر بين العندية القديمة والعندية الحديثة . وتكاثر الكتب في المنهج ، وكان منها كتابان شهيران لديكارت : أحدهما « قواعد قيادة العقل » والآخر « مقال في المنهج » . وقاده المنهج في تفسيره لموضوعات العلوم إلى أنها مؤلفة من « طبائع بسيطة » غريزية في النفس (كغريزية المثل الإغلاطونية) جليلة متميزة لبساطتها وبيانها ، مكرمة إدراكاً حليماً بالعقل وحده فلا يخطئ فيها العقل . وإنما هو يتخذ منها أصولاً لاستنباط العالم أجمع ، بل إنها من البساطة وإن العقل من القدرة حتى ليستنبط عوالم كثيرة بتركيبها بعضها مع بعض على جميع الأنحاء الممكنة فلا يبقى من فائدة للحس سوى أن يميز من بينها العالم المحقق بالفعل . ومضى الفلاسفة على أثر ديكارت ، وجهد كل نفسه ليتين وبيّن للناس المنهج الذي يكفل قيام العلم ويفسر أسس المعرفة ، حتى صارت مسألة المعرفة مشكلة المشاكل وطفئت على الفلاسفة بأسرها . واشتد المد والجزر بين تصورية كلية لا تعترف بشيء غير الفكر ، وتصورية جزئية تعترف بشيء غير الفكر ، ولكنه الله عند البعض كعملة للأفكار الحسية والعقلية ، أو الامتداد البحث عند بعض آخر كأصل للأفكار الحسية ، وهذه بدورها كأصل للأفكار العقلية ، على ما مر بنا عن الحسين في الباب الأول .

هـ - وإذا أردنا أن نجتمع حجج التصوريين في سبيل تأييدهم لمذهبهم وجدنا من بينها حجة أساسية والبقية تفريعات عليها . أما الحجة الأساسية فهي أن المعرفة ظاهرة نفسية أى فعل باطن يصدر عن العارف ويستقر فيه ، بخلاف الفعل المتعدى إلى خارج المؤثر في شيء آخر والمحدث معلولاً خارجاً عنه . ومنى كانت هذه طبيعة المعرفة فهي لا تقع إلا على موضوع باطن ، فلا يسع العارف أن يعرف غير ذاته ، لا يسعه أن يهرب إلى خارج لكي يعرف موضوعاً خارجياً ، فإن من التناقض أن تكون المعرفة فعلاً باطناً وتدرك شيئاً خارجياً . وأما التفريعات

فأهمها : أن الإحساس لا يوجد إلا في الحاس ، فمن التناقض وضع الإحساس في شيء غير حاس هو المادة . ثم كيف يمكن أن تجيء الأشياء إلى الذهن ؟ وكيف يمكن أن تؤثر في النفس مع ما بينهما من تباين ؟ وإذا كانت الأشياء موجودة فهي واقعة فيما وراء الفكر بحيث يتمتع عليه التحقق من المطابقة بينه وبينها ، على حد التعريف السائر للحقيقة ، فإن المضاهاة بين الفكر العارف والموضوع المعروف تستلزم إمكان إدراك الموضوع عن غير طريق الفكر ، إذ أن الموضوع إن أدرك بالفكر فقد صار فكراً ولم يعد الموضوع في ذاته . فعل أي الرجوع قلبنا المسألة لم نجد إلا أن الفكر يظهرنا على انفعاله لا على الأشياء ، وأن الحقيقة في المعرفة مطابقة المعرفة لنفسها ، أي الاتساق بين التصورات في الفكر الخالص .

و — أول ما نأخذه على هذا المذهب معارضته الصارخة لشهادة الوجدان حتى لنقول إن لا واحد من التصورين يعتقد به في قرارة نفسه ويعمل به في حياته . إن التصديق بموضوعات التصور فطري قاهر مشترك بين الناس جميعاً : فحين تصور الثلج مثلاً وبرودته وبياضه نقصد الشيء المسمى ثلجاً وأن هذا الشيء بارد أبيض ، ولا نقصد معاني الثلج والبرودة والبياض في فكرنا ؛ وحين تصور الشمس حارة مسخنة مضيئة نقصد الشيء المسمى شمساً وأن هذا الشيء حار مسخن مضيء ، ولا نقصد معاني الشمس والحرارة والتسخين والإضاءة في فكرنا ؛ وحين تصور الثلث وخصائصه نقصد ذات الثلث وأن هذه الذات زواياها الثلاث مساوية لثلاثين ، ولا نقصد أن تصورنا للثلث هو الذي له هذه الخاصية . وهكذا يقال في سائر الموضوعات ، محسوسة ومعقولة ؛ وفي علاقاتها بعضها ببعض ، مثلما إذا قلنا إن الماء يُصنئ الحديد فلنا نعتقد أننا بهذا القول نعبر عن نسبة بين معنيين من معانينا ، وإنما نعتقد أننا نعبر عن قانون موضوعي ونسبة حقيقية بين الماء والحديد . وليس يقتصر التصوريون على التصديق بالأشياء في الحياة العادية ، ولكنهم في تفكيرهم ودروسهم وكتبهم لا ينفكون عن

ملاحظة الأشياء ومحاولة التوفيق بين التصديق بها وبين مذهبهم ، وعن تلمس العلة في توزيع التصورات إلى ذاتية خاضعة لتأثيرات الظروف والإرادة ، وإلى موضوعية نصدق بها ونعمل بمقتضاها فيفلح العمل . إنهم يعتقدون بكثرة العقول ، ويعلمون أن هذه الكثرة شرط تكوّن العلم وتقدمه ، ويخاطبون عقولا ويناقشون عقولا ، حتى يجعلون من اتفاق العقول علامة على الحقيقة تضاف إلى اتساق التصورات فيما بينها . ما هذا المذهب المخالف للواقع المشهود إلى هذا الحد ، فلا يكاد يُثبت حتى ينفي ، أو لا يكاد ينفي حتى يُثبت ، ويضطر أشياعه إلى التناقض المتوالى ؟ وأي خير يربح من الفلسفة إذا لم تبدأ من الواقع ولم تنته إليه ، أى إذا لم تكن تفسيراً للواقع ؟ إنها حيثئذ أضغاث أحلام ، لا تستحق لعاب الألسن أو مداد الأقلام .

ز- الواقع أن المعرفة حصول الكائن العارف على شبه المعروف أى صورته . هذا تعريف عام يتفق عليه الجميع ، ثم ينجم الخلاف عند تفسيره . وأبسط التفسيرات وأكثرها سذاجة وبعداً عن الحق تفسير الماديين ، قداماء ومحدثين ، فإنهم يتوهمون أن الإحساس « حركة في ذوات الجسم الحاس مسيبة عن حركة في الجسم المحسوس تنقل من أعضاء الحواس إلى الدماغ بواسطة الأعصاب » . وهذا يعنى أن الحاس يحصل على صورة مادية للمحسوس ، كأنطباع صورة الشيء المرئي على الشبكية . لكننا نقول : إن هذا الانطباع شرط للرؤية ، وليس هو الرؤية نفسها ، وإنما الرؤية أو المعرفة على العموم تشبه القوة العارفة بالشيء المعروف تشبهاً معنوياً . إن القبول المادى يدع القابل والمقبول كلا في كيانه ، بينما المعرفة عبارة عن قول العارف لنفسه في نفسه إنه يعرف كذا . وليس الحاس العضو وحسب ، ولكنه بنوع خاص قوة متحدة بالعضو : فالعضو يقبل التأثير الفيزيقي الكيميائي ، والقوة تقبل « معنى هذا التأثير » فقد يقع التأثير المادى على العضو دون أن يحدث معرفة بالفعل ، كما لو انطبع صورة على عين ميت ، أو رن صوت وقوة السمع معطلة بالنوم أو بالمرض أو مشغولة بشيء آخر . فالتصوريون

على حق إذ يعتبرون المعرفة فعلاً لامادياً . فكأن الشيء معروفاً معناه أنه مقبول على نحو معنوي ، ومن ثمة لا مادي ، وكون العارف عارفاً معناه أنه حاصل على معنى المعروف ، وأنه من ثمة مشارك في اللامادية كي يتسنى له قبول المعروف على هذا النحو .

ح - والتصوريون على حق حين يقولون : ليست تحدث المعرفة في الشيء المعروف ، إذ كيف يمكن للعارف أن يخرج عن كيانه ، وكيف يمكن أن يتوجه صوب الشيء وهو لما يعرفه ؟ وهم على حق حين يقولون إن المعرفة تم في العارف . ولكنهم يخطئون إذ يعتقدون أن هذه القضية تقضي باستبعاد الشيء الخارجي . إن باطنية المعرفة لا تنافي التأثير بالشيء : فلئن كانت المعرفة باطنية من حيث هي فعل نفسي ، فلئها تستلزم الشيء . يسألون : كيف ينجي الشيء إلى الذهن ؟ والجواب أنه وإن كان مادياً ، وكان من هذا الوجه مغايراً للذهن ، إلا أنه « فكر » هو أيضاً بصورته أي بمعناه وماهيته ، فتأثيره في العارف حركة مادية تحمل صورة أو معنى . إن شهادة الوجدان صريحة قاطعة بأننا أول الأمر نترك الشيء ذاته ، ثم نترك هذا الإدراك بانعكاسنا على أنفسنا ، فنعلم أنه الفعل الذي به أدركنا ، لا أنه ما أدركنا . ولا حاجة لإقامة « جسر » من الذهن إلى الشيء كما يقولون ، وخاصية الذهن أنه نسبي إلى الشيء لا يحدث فيه تصور إلا بوجود الشيء . وماذا يفيد التصوريون من تمييزهم بين فكر خالص وفكر شخصي ؟ هل يعتقدون أنهم يتقنون به العلم حقاً ؟ إن العلم علم بموجودات ، ولو صحت التصورية لما دارت العلوم على موجودات ، بل على معان متصورة فقط .

١٥ - وجود العالم الخارجي :

١ - نتقل من هذه الاعتبارات العامة إلى اعتبارات خاصة بوجود العالم الخارجي وقيمة إدراكنا له ، فترى ضرورياً من التناقض عجيبة ، ومحاولات كثيرة

هى أشبه بمحاولة ترييع الدائرة ، من حيث إن التصوريين يدعون لتعليل الظاهر بالباطن ، وتعليل الامتداد بعديم الامتداد ، ويتحدثون عن « التجربة » وهم يقصدون ما يبدو فى الذهن من تصورات تلوح آتية من خارج ، ولا يقصدون تأثيرنا بأشياء مغايرة لنا . العجب كل العجب من أساطين التصورية ، لىتر والبرانش وباركلى ، نسبة تصوراتنا إلى إلهام من لدن الله : كيف لم يفتنوا إلى أنهم يعزى لله عبثاً وتلبساً منافيين لحكمته وصدقه كل المناخاة ؟ هل يعقل أن يريد الله أو أن يسمح أن نحيا فى وهم قاهر متصل ، فنصدق بوجود أشياء ، ونفسر عليها أحكاماً وهى غير موجودة ؟ ولم يخلق الله لنا الحواس (أو ما يبدو كذلك) بأجهزة تدل على أنها مرتبة لإدراك أشياء مادية ، ثم فوت عليها غايتها هذه طبعاً وداعماً وحلّ هو محلها ؟ ولم كان الفاقد حاسة فاقداً للمركبات التى تكتسب (أو يبدو أنها تكتسب) بتلك الحاسة ، فلا يحصل الأكه مثلاً على معرفة بالألوان مهما أمسينا له فى الشرح ، ولا الأصم الأخرس منذ ميلاده على معرفة بالأصوات ؟ وقد ذهب مالبرانش إلى حد القول إننا نرى الأشياء فى الله ، وهذا يستلزم أننا نعرف وجود الله وصفاته معرفة بديهية يقينية ، والواقع أننا لانحصل على هذه المعرفة إلا بالبرهان ، بل إن كثيرين لا يحصلون عليها .

ب - ومن بينهم فلاسفة مشاهير ، أمثال هيوم ومل وكنت ، يستعظمونها على مقدرة العقل ، فلا يلجأون إلى الله لتعليل اعتقادنا بوجود الأشياء ، ولكنهم لا يوفقون إلى تعليل معقول : فكل ما اهتدى إليه هيوم ومل هو أنه اعتقاد بإمكان حصولنا على عين الإحساسات كلما شئنا ذلك ؛ وكيف يمكن أن نحصل على عين الإحساسات إذا لم يكن هناك أشياء ؟ ومن أين يجرى الدوام للإمكان ؟ إن لفظ « الإمكان الدائم » معادل للفظ « الضرورة » وإلا لم يكن له معنى على الإطلاق ، فالواجب الاعتراف بضرورة أساس واقعى للإمكانات الدائمة للإحساسات . والواجب الاعتراف بأن مجرد التساؤل عن موضوعية الإدراك الظاهرى أو وجود العالم الخارجى يؤذن بأن المسألة قد جلست ضد التصورية من

حيث إنه لا يمكن التحدث عن الوجود إلا وقد عرفناه . إننا لا نشعر بوقت أول تكون فيه التصورات باطنة ، ووقت تال « تقلف » فيه بها إلى خارج فتقلب ظاهرة ، كما يقولون .

ج - وقد تضافروا على جحد الامتداد بحجة أن الإحساس فعل نفسى بسيط فلا يكون موضوعه ممتداً . وأدلى كل بدليل ، وحاول كل تعليل حصولنا على هذه الفكرة . قال باركلي إن المسافة خط أفقى بالنسبة إلى العين ، وإنها من ثمة تلتى بنقطة واحدة على قاع العين سواء أطالت المسافة أم قصرت ، فليس الامتداد مدركاً بالبصر . هذا القول كان ينهض لو كنا نرى نقطة واحدة فقط ، وكنا نراها بعين واحدة جامدة ساكنة ، والواقع أن العين تبصر دائماً سطحاً مهماً يكن صغيراً ، وإنها تطوّف بمحدود السطح المرئى ، وتتابع اقترابه أو ابتعاده ، وذلك بتحريك عضلاتها وتعديل انحناء علمتها ، فتترك المسافة .

د - وارتأى كنت أن الامتداد صورة ذهنية يضيفها الذهن إلى المحسوس ، بدليل أن التجربة جزئية حادثة ، ونحن نتصور المكان كلياً أى لا متناهياً ، ونتصوره ضرورياً من وجهين : أحدهما أننا لا نستطيع تصور انعدامه مع استطاعتنا تصوره خلواً من كل شيء ، والوجه الآخر أن القضايا الهندسية ضرورية ، والهندسة علم المكان ، فالمكان ضرورى . والرد على كنت يسير : فأولاً ، ليس بصحيح أننا نتصور المكان لا متناهياً ، فالعقل يحكم بتناهى المادة الموجودة بالفعل ، والخيلة هى التى تتخيل مكاناً وراء مكان دون أن يتم لنا تخيل اللانهاية بالفعل . ثانياً ، أن العجز عن تصور انعدام المكان يرجع كذلك إلى الخيلة ، لأن وظيفتها إدراك الصور الخيالية وأن من غير الممكن وجود صورة خيالية للعدم ، لكن العقل يحكم بعدم المكان حيث لا يوجد جسم ، ويحكم بعدم المكان إطلاقاً إذا افترضنا انعدام الطبيعة بما فيها من أجسام . ثالثاً ، أن ضرورة القضايا الهندسية لا تعتم صلتها عن العقل الخالص بمحدودها

ونسبها ، كما يريد كقط ، بل من السائق جداً أن نقول على مذهب أرسطو إننا نكتسب بالحواس صور الأمكنة الجزئية الحادثة ، ثم نجرد منها معنى المكان البحت بأقطاره الثلاثة ، والمعنى المجرد كلى ضرورى كما نعلم ، والقضايا التى تصيف إليه معمولات ذاتية هى كذلك كلية ضرورية .

هـ - وظن هربرت سبنسر أنه يرفع التعارض الذى يبدو بين فكرة الامتداد وبساطة الإحساس ، ويعلل فكرتى المكان البصرى والمكان اللمسى فيقول عن تكوين فكرة المكان بالبصر : إن انفعالات الحواس تستمر وقتاً قصيراً بعد حلوثها ، فحين تفعل خلايا الشبكية على التوالى وبسرعة كافية بحيث يبدأ انفعال الأخيرة منها قبل انتهاء انفعال الأولى ، وتظل سلسلة الخلايا وقتاً قصيراً فى حال انفعال لاستمرار انفعال الواحدة فى انفعال جارتها تظهر هذه السلسلة من الانفعالات المتعاقبة السريعة كأنها سلسلة متقارنة فنشعر بالمكان . ويقول عن تكوين فكرة المكان باللمس : حين نمشى اليد على قطعة من الأثاث نشعر بسلسلة من الإحساسات اللمسية ، وحين نمشى اليد فى الاتجاه العكسى نشعر بمثل تلك الإحساسات ، فنشعر بالمكان إذ أن هذا التشابه أو التعادل بين السلسلتين سببه تقارن أحادهما من جراء سرعة التعاقب . وبعبارة واحدة أن الإحساس بالتجاور فى المكان يفسر بالإحساس بالتقارن فى الزمان ، وهذا يفسر بدوره بمراجعة سريعة لسلسلة من الإحساسات (البصرية أو اللمسية) المدركة متعاقبة أول الأمر . وهذه تفسيرات واهية : فأولاً ، إن انفعالين مختلفين نشعر بهما فى نفس الوقت ، كالخوف على حياة شخص عزيز والأمل فى شفائه ، لا يحتلان نقطتين من المكان . وثانياً ، إذا كنا نستطيع عكس السلسلة فى لمس قطعة الأثاث فذلك لأن هذه القطعة ممتدة باقية بجميع أجزائها وأن التقارن المكافئ متحقق فيها . وثالثاً ، إن سبنسر يناقض نفسه مناقضة صارخة إذ يتحدث عن أجزاء الشبكية وأجزاء الأثاث ، أى عن المكان الذى يعتبره محض تصور ويحاول أن يفسر وجوده فى أذهاننا !

و - وهذا شأن جميع التصورين : لا يستطيعون عرض ملهيم إلا باقراض وجود العالم الخارجى . والواقع أن هذا الوجود مفروض علينا فى النظر وفى العمل ، وأننا نميز فى جسمنا وفى محيطنا بين يمين ويسار ، وأعلى وأسفل ، ونضع كل إحساس فى الموضع المتأثر به ؛ ولم نكن لنفعل ذلك لو لم يكن جسمنا ممتداً ذا أجزاء ، وكانت الأشياء من حولنا ممتدة ومحسوسة كذلك ، فإن العين لا ترى لوناً إلا وهو منبسط على سطح مهما يكن صغيراً ، ولا يحس اللمس شيئاً إلا ويحس الامتداد ، ولا نشم رائحة إلا ونحسها منتشرة فى المنخرين ، ولا نتذوق طعماً إلا ونحسه منتشراً على اللسان . فإذا كان الإحساس فعلاً بسيطاً ، فليس موضوعه بسيطاً أيضاً .

ز - ومن الفلاسفة والعلماء من اعتقدوا بموضوعية الامتداد وما له من مقدار وشكل وحركة وسكون ، وأنكروا موضوعية ما نتصور فيه من ألوان وأصوات وروائح وطعوم وحرارة وبرودة ، واعتبروها انفعالات ذاتية تحدث بتأثر حواسنا بالأشياء . هكذا ارتأى ديمقريطس واضح المذهب الآلى ، وتابعه أبيقور ، ثم أساطين الفكر الحديث ، أمثال هوبس وجليليو وديكارت ولوك ، قائلين إن العلم التجريبي لا يدرك فى الأشياء سوى الامتداد والحركة ، وإن سائر المدركات الحسية ترجع إلى الحركة وسرعتها واتجاهها . وأذاع لوك تسمية الطاقة الأولى من المدركات بالكيفيات الأولية ، والطاقة الثانية بالكيفيات الثانوية ، وانتشر هذا الرأى حتى صار عاماً بين رجال العلم والفلسفة ومن يلف لفهم .

ح - وأول ما نلاحظه على هذا الرأى أن أصحابه بعد أن جعلوا القاعدة الكبرى فى المنهج العلمى الاقتصاد على ما تسجله الآلات ويقدر بأرقام ، وعرفوا أن هذين الشرطين لا يتحققان إلا فى الحركة ، ظنوا أن ما عدا الامتداد والحركة فهو غير موجود : وشتان بين المعنيين ، فقد يكون موجوداً ولا يتناوله العلم لمغايرته لموضوع العلم ووسائله . هذا غلط فى الاستدلال لا يغتفر . وثمة غلط لا يقل عن السابق جسامه : نعى قسمة المدركات الحسية إلى أولية موضوعية وثانوية ذاتية ،

مع أنها جميعاً سواء في المحسوسة ، وأن الثانوية منها تترك موضوعية كالأولية ، وإذا كانت بعض المحسوسات ذاتية فإن المنطق السليم يقضى بذاتية سائر المحسوسات أو إذا كانت بعض المحسوسات موضوعية فإن المنطق السليم يقضى بموضوعية سائر المحسوسات . وإذا فكرنا أن الكيفيات الأولية معلومة لنا بالثانوية أيقنا أن لا سبيل إلى تبرير هذه القسمة : فالمقدار والشكل يدركهما اللمس بالصلابة ، ويدركهما البصر باللون ، وتترك الحركة والسكون والعدد باللمس أو بالبصر أو بالسمع ، كل حاسة بوصاطة موضوعها الخاص الذى هو كيفية من الكيفيات الثانوية . فأولى بنا أن نعتقد أن هذه الكيفيات موضوعية ، وأنها تصل إلى علمنا بالتأثير الصادر عن الأشياء ، فإن الحركة إذ تصدر عن الشيء الخارجى تصدر مشبعة بكيفياته ووفقاً لها . وإلا فليفسروا لنا اختلاف الحركة اتجاهها وسرعة وليس فى الامتداد البحث اقتضاء اتجاه معين مطرد وسرعة معينة مطردة . فالواجب وضع الكيفية قبل الحركة لازمة من خصائص الأشياء غير منفكة عنها .

ط — وقد حاول بعض علماء النفس من أشياع التصورية والآلية أن يعللوا الكيفيات ، لا بتكيف الأشياء ، بل بتكيف الأعصاب الحاسة الممتدة من أعضاءنا الظاهرة إلى المراكز الخفية ، بحيث تكون إحساساتنا حالات خاصة بأعصابنا لا ترجمة عن العالم الخارجى . تجربتان توضحان نظريتهم المعروفة بنظرية « القوة النوعية للأعصاب » : إحداهما أن الموجات الضوئية والصدمة الآلية والتيار الكهربى إذا وقعت على العصب البصرى أحدثت إحساساً ضوئياً . والتجربة الأخرى أن التيار الكهربى إذا سلط على العصب البصرى أحدث إحساساً ضوئياً ، وعلى العصب السمعى أحدث إحساساً سمعياً ، وعلى العصب الذوقى أحدث إحساساً ذوقياً ، وعلى البشرة أحدث إحساساً لمسياً ، مما يدل على أن كل حس يحاوب مجاوبة واحدة هى كفيته الخاصة أيا كان التأثير الواقع عليه . — والجواب على هذا التدليل أن الذين يحرمون استعمال حاسة أو أكثر منذ ميلادهم أو فى طفولتهم الأولى لا يحسون شيئاً إذا ما هيغ العصب الحسى أو المركز الخفى

أو وقع على العضو الظاهر تأثير آلى ، مما يدل على أن التجارب التي من هذا القبيل لا تتحقق إلا في الحواس المستعملة ، فإن التأثير الواقع عليها إذا ما بلغ إلى المركز المخي حيث تحفظ آثار الإحساسات هاج في كل مركز إحساساً من نوعه . فهذه القوة النوعية مكتسبة وليست أصيلة . ثم إن الحاسة الواحدة تؤدي إلينا محسوسات مختلفة النوع لا ترد إلى محسوس واحد ، كاختلاف الألوان فيما بينها واختلاف الطعوم واختلاف الروائح ، فما هي قوتها النوعية ؟ وأخيراً لم تكون الأعصاب مكيفة ولا تكون الأشياء مكيفة ؟ ما الذي يمنع من يقبل الكيف في البعض أن يقبله في الكل ؟ اللهم إلا أن يكون هو العناد المذهبي يهون معه التناقض والتهافت .

ى — على أننا لا نقصد بالموضوعية وجود الكيفيات في الأشياء كوجودها في الإحساس ، وأن في الشيء الملون « إحساساً » باللون وفي الشيء الحلو « إحساساً » بالحلاوة ، كما توهم باركلي . فن الواضح أن اللون لا يرى إذا لم يكن هناك عين تراه فعلاً ، وأنه في البصر يختلف عنه في الشيء الخارجي من حيث إن وجوده في الشيء فيزيقي وفي البصر معنوي . وإنما نقصد أن في الشيء كيفية لا تتعلق بإدراكنا ، إذا ما أثرت في العضو الحاس أحدت إدراكاً . ولا نقصد أن الحواس تمثل لنا الكيفيات دائماً كما هي ، فإن الحاسة مركبة من قوة مدركة وعضو قابل للتأثير الخارجي ، فلها من جانب مادة العضو كيفيات خاصة بمنع من قبولها الكيفيات الخارجية قبولاً خالصاً . يضاف إلى ذلك أن بين الشيء والحاسة وسطاً ، وهذا ظاهر للعيان في البصر والسمع والشم ، وثابت للذوق واللمس فإنه هو اللحم تحت الجلد لأن عضويهما ليسا على سطح الجسم بل في الداخل ؛ والوسط كيفياته وتغيراته تتأثر بها الحواس . فإذا اعتبرنا هذين الوجهين ، وهما مادة العضو الحاس ومادة الوسط ، وذكرنا أن المحسوسات المدركة مباشرة هي الواسلة إلى أطراف أعصاب الحواس خلال الوسط ، أدركنا أن الإحساس نسبي إلى حد ليس بالقليل : فعضو الشم قد يكون دائماً متأثراً بمرات لها رائحتها لاصقة به ،

فيتعدل بها إدراك الروائح المتواردة عليه . والطعوم المدركة مباشرة هي المتحلة على اللسان ، أى الأمزجة الناتجة من تحلل المطعومات في اللعاب ، وقد يكون اللسان متأثراً دائماً ببعض بقايا الطعام وبأخلاط الجسم ، فيتعدل بها إدراك الطعم . وليست حرارة الأشياء هي المدركة في ذاتها ، لأن لجسمنا حرارته ، فلا ندرك سوى الزيادة في حرارة الأشياء على حرارتنا . وعلى ذلك فنحن لا نحجم عن الإقرار بأن المعرفة الحسية في مرتبة دنيا ، وأن معنى المعرفة لا يتحقق فيها إلا بنسبة وتفاوت من جراء المادة . ولكننا نقول أيضاً إن العقل يصحها بالمضاهاة وبلاستدلال ، وإن مسألة المعرفة هي في الحقيقة مسألة العقل لا مسألة الحواس ، كما سبقت الإشارة .

كـ — فمن الشطط اتهم الحواس إطلاقاً . وإذا عدنا على ما رددنا به على الشكاك زيادة في الإيضاح قلنا إن الحواس صادقة في إدراك الكيفيات الثانوية لأن هذه الكيفيات هي موضوعاتها الخاصة ، فلا تخطئ فيها إلا عرضاً ونادراً ، وذلك متى اعتل العضو فلم يقبل المحسوس على ما ينبغي : فالحموم يحس العمل مرّاً لفساد لسانه ، والمصاب بالبرقان يرى الأشياء صفراء لاصفرار عينيه ، والمصاب بالدلتونية^(١) لا يميز بين الأحمر والأخضر مثلاً . ويصحح الخطأ هنا بالرجوع إلى سابق التجربة وإلى شهادة الآخرين . — والحواس صادقة في إدراك الكيفيات الأولية . إلا أن هذه الكيفيات محسوسات خاصة للمس ، ومحسوسات بالتبعية لسائر الحواس ، فاللمس صادق في إدراكها ما لم يعتوه مرض ، وسائر الحواس قد تخطئ في إدراكها ، والواقع أننا كثيراً ما نخطئ في إدراك أبعاد الأشياء وأحجامها وأوضاعها لتحويلنا على حس منها وتصديقه في غير موضوعه الخاص . والسبيل إلى تصحيح الخطأ هنا مراجعة الحس المختص أو حس آخر ، وبخاصة الاسترشاد بالعقل : فاللمس مثلاً يصحح خطأ البصر الذى يرى العصا

(١) نسبة العالم الإنجليزي دلتون (١٧٦٦ - ١٨٤٤) الذى كان مصاباً بهذه الآفة

فدربها في نفسه وتبه عليها .

في الماء منكسرة لانحراف الضوء وتغير الوسط ؛ ولولا العقل والبحث العلمي لاعتقدنا أن الشمس لا يزيد قطرها على قدم واحدة ؛ وأنها هي المتحركة لا الأرض التي نراها منها ؛ فإن البصر يمثل الشيء كما يرد عليه خلال الوسط ، ويمثل تغير موضع المرئي بالنسبة إلى العين ، أما أن المرئي يتحرك أو أن الراي هو الذي يتحرك فأمر خارج عن موضوع البصر . لذا لا تعتبر هذه الأمثلة وما يشابهها أخطاء له ، فإنه فيها جميعاً يسجل ما يصل إليه . — وهذا شأن جميع الحواس ، وما يسمى أخطاء الحواس معظمه في الحقيقة أخطاء تأويل . فالحواس صادقة في إدراكها الخاص بالشروط التي بينها ، وما علينا إلا أن ننتبه إلى مواطن الخطأ فنستفادها^(١) .

(١) من المفيد جداً في مسألة الإدراك الظاهري الإلمام بآراء أرسطو ، وقد تلخصناها في ف ي : العضو والوسط ص ١٥٨ ؛ أنواع المحسوسات وقيمة الإدراك في كل نوع منها ص ١٥٩ — ١٦٠ ؛ الفوارق بين الإحساس والتخيل ص ١٦١ — ١٦٢ ؛ شروط الإحساس الصحيح ص ١٧٢ .

الفصل الثالث

العقل وإدراك الطبيعة

١٦ - النظريات التصورية :

١ - إلى هنا قصرنا حديثنا عن المذهب التصورى على مبدئه العام . والآن نعرض للنظريات الخاصة التى اصطنعها أركانها لتعليل علمنا بالطبيعة وتقدير قيمة هذا العلم ، فإنهم ، مع إيمانهم بباطنية المعرفة ، مؤمنون بالعلم الطبيعى الدائر على الأجسام وتغيراتها . وأول اسم يذكر فى هذه المسألة اسم أفلاطون . تحقق وجود معان فى النفس بريئة عن المادة والتغير ، إلى جانب صور المحسوسات المغمورة فى المادة والمتغيرة باستمرار . ويبحث عن أصل المعانى ، فبدا له أنها غير مكتسبة من المحسوسات ، وذلك بدليلين : أحدهما أن المعرفة شبه المعروف ، فيلزم أن تكون موضوعات المعانى على نحو معرفتنا لها ؛ والدليل الآخر أن النفس روحية مفارقة للمادة كالمعانى التى تعقلها ، وليس يتأثر الروحى من المادى ، حتى الحس ، لكونه قوة نفسية فهو لا يتأثر من المحسوسات ، وإنما يقع تأثير المحسوسات على أعضاء الحواس فتكوّن النفس فى ذاتها صورة المحسوس . وإذن ففوق المحسوسات أصول لها أو مثل شبيهة بمعانينا ، عرقتها النفس فى حياة سابقة فى السماوات أو العالم المعقول . وكل إنسان يولد فى هذه الدنيا تهبث نفسه إليه حاصلة على المعانى . فإلى المثل يتجه تعقلنا ، إليها ترجع التعريفات ، وعليها تدور العلوم .

ب - ولا فكر القديس أوغسطين فى هذه الأقوال تلقاها بالقبول ، ما عدا قولاً واحداً هو قيام المثل بأنفسها ، فقد كان أفلاطون جعل منها أصول الجزئيات

بضرب من مشاركة أجزاء المادة في مثال مثال ، بحيث تتصور أو بحيث تصورهما الأفلاطونيون كأنها خالقة ، والمسيحية تقصر قوة الخلق على الله ، فجمع أو غسطين المثل في العلم الإلهي ، وأرجع علمنا إلى علم الله ، قائلا : « إن عقلنا يرى كل حق في الحقائق الأزلية » أو الإلهية ، دون أن يقول كلاماً واضحاً في كيفية هذه الرؤية ، ولكنه تابع الأفلاطونيين في الاعتقاد بقصور المادة عن التأثير في الروح ، وفي تكوين النفس لصور المحسوسات ، وفي إدراك المعاني بغير اشتقاقها من الصور المحسوسة المقابلة لها ، وفي هذا ما فيه من التصورية .

ج - وظهر لدى الفلاسفة الإسلاميين مذهب في المعرفة يقارب المذهب السابق ، ويبدو واضحاً في قول الفارابي : « العقل الإنساني هيئة ما في مادة مُعدة لأن تقبل رسوم المعقولات ، فهي بالقوة عقل ، وسائر الأشياء التي في مادة معقولات بالقوة . والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما ، جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة . وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعّال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت المحسوسات المحفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة^(١) » . وهذا الجوهر « مرتبة في الأشياء المفارقة (أي عقول الأفلاك في عرف القدماء) التي ذكرت من دون السبب الأول (أي الله) المرتبة العاشرة » يعني أنه عقل فلك القمر . ولم يخرج ابن سينا عن هذا التعليم ، بل يكاد يكون كلامه ترديداً لألفاظ الفارابي ، فهو يقول مثلاً في كتاب النجاة : « القوة النظرية تخرج من القوة إلى الفعل بإنارة جوهر هذا شأنه عليها . فإذا هنا شيء يفيد النفس ويطلع فيها من جوهره صور المعقولات . ويسمى بالقياس إلى العقول التي بالقوة وتخرج منه إلى الفعل عقلاً فعالاً » . ويعين فعله بقوله : « هذا العقل الفعّال يفيض منه قوة تسيح إلى الأشياء المتخيلة التي هي بالقوة معقولة لتجعلها معقولة بالفعل » . وكذلك ارتأى ابن رشد ، فإنه يقول مثلاً (في كتاب تلخيص ما بعد الطبيعة) : « ماهية العقل الفاعل

لهذا العقل منا تصور هذه الأشياء التي ها هنا . ففي هذا المذهب ليست المحقولات مرتبة في الله كما قال أوجسطين أو كما عزي إليه أنه قال ، ولكنها نازلة من عقل مجرد في ذاته يسمونه العقل الفعال أو عقل فلك القمر ، يصدر إلى العقل الإنساني ضوءاً مجرد به الماهيات الحالة في المادة ، أو يصدر صور هذه الماهيات ، وصور الماهيات المجردة في أنفسها ، فتعقلها .

د - ثم كان ديكارت أول من أظهر التصورية مذهباً واضح العالم بين المبادئ والنتائج كما ذكرنا . لم يقل كأفلاطون سبق وجود النفس ، ولكنه اعتقد مثله أنها مشتملة منذ وجودها على معان غريزية أو فطرية بسيطة أولية ، ومن ثمة جلوية متميزة ، تؤلف منها أشياء كثيرة ، ومن الأشياء عوالم كثيرة ، فلا تحتاج إلى التجربة إلا لتعلم أى عالم هو موجود فعلاً . فهي مستكفية بذاتها ، مستغنية عن الطبيعة في إقامة العلم الطبيعي ، ما دامت واثقة أن الله ضامن صدق المعاني واتساق ترتيبها . وإلى الله اتجه أيضاً ليعتبر والبرانش وباركلي ، على النحو الذي قلنا ، لأنهم لم يجدوا وسيلة أخرى لتفسير معارفنا وتأييد ثقتنا بها . ولم يفتنوا إلى أن المبدأ التصوري الذي اعتنقوه ، إن لم يمنع من تصور الله ، فإنه يمنع من الاعتقاد بوجود الله ، لأنه يمنع من الاعتقاد بأى وجود .

هـ - وفطن كمنط إلى وهن هذا الأساس ، وأخذ على عاتقه أن يشيد نظرية العلم حسب مقتضيات المذهب التصوري ؛ لكن لا التصورية المطلقة الجاحدة للوجود الخارجي ، وإلا فانتنا مادة العلم ، بل التصورية المعتدلة تعترف بحقيقة للوجود ، بدليل أن الإحساس افعال ، وأن المنفعل خاضع لتأثير شيء فعال ، وإن كنا لا نفكر من الأشياء سوى افعالنا بها . فحصى كمنط من القول بالمأثور : إن العلم مؤلف من قضايا كلية ضرورية ، والتجربة جزئية متغيرة . وساءل نفسه عن السبب في إمكان القضية العلمية ، فوجد أن الكلية والضرورة إن لم تأتيا من التجربة ، وهذا مسلم من العقليين والحسين على سواء ، فلا يبقى إلا أنهما آتيتان من العقل الذي يحجده الحسيون فيقضون على العلم ؛ فتي آتينا بالعلم آتينا

بالعقل حتماً لأنه هو الذى يحيل التجربة الجزئية الحادثة قضية كلية ضرورية ، وذلك بأن يضيف إلى التجربة رابطة من عنده : التجربة مثل قولنا : « الشمس تسطع وهذا الحجر يسخن » والقضية العلمية مثل قولنا : « ضوء الشمس يسخن الحجر » ، التجربة جمع بين إحساسين وإخبار بحالة شعورية للحاس ، والقضية العلمية تعبير عن علاقة ضرورية بينهما مستقلة عن الشخص الذى يحسهما ، والعلاقة هنا علاقة عليية زائدة على التجربة الصرف ومعطية إياها الكلية والضرورة ، بمعنى أن ضوء الشمس « علة » سخونة الحجر . وفى العقل اثنتا عشرة علاقة أو « مقولة » يؤلف بها شتى القضايا ، دون أن تكون هى موضوعاً للفكر كالمعاني الغريزية عند أفلاطون وديكارت وليبنتز ، فإن وظيفة العقل هذا الربط فقط ، لا الحكم على حقائق الأشياء . ويطبّق العقل هذه العلاقات على الإحساسات بوساطة رسوم فى الخيلة ، لكل علاقة رسم هو العلامة الدالة على أنها هى التى يجب تطبيقها : فرسم الجوهر تصور البقاء فى الزمان ، ورسم العلية تصور التعاقب المطرد فى الزمان . هكذا يتلاقى العقل والحس ، ويتكون العلم الطبيعى ، فيجىء موضوعياً من جهة التجربة . وكليةً ضروريةً من جهة العلاقة العقلية . وهكذا اعتقد كنت أنه أصاب الحق الذى ظل محجوباً عن الإنسانية إلى عهده ، واهتدى إلى المذهب الوسط بين الحسية العاجزة عن تسويغ الكلية والضرورة اللازمتين للعلم ، وبين التصورية المطلقة العاجزة عن توفير مادة العلم .

١٧ - الرد على التصورين عامة :

١ - بعد هذا العرض لأشهر النظريات التصورية فى أصل المعانى وفى الصلة بين العقل والحس ، تعرض النظرية التى نرى فيها الحق ، فنتلن على الفور أنها نظرية التجريد الأرسطوطالية التى طالما أشرنا إليها . وهى تعارض تصور النفس الإنسانية كأنها ملك كريم هبط من السماء حاملاً المعانى أو على استعداد لقبولها من روح علوى ، وتقرر أن الحس متصل بالأشياء اتصالاً مباشراً ، وأن العقل

لا يكتسب معرفة ما إلا إذا تلقى مادتها من الحس ، بحيث تكون الحياة العقلية مرتبطة بالحياة الحسية بل البدنية ، مع تمايزها منهما بالطبيعة والفعل . وآية ذلك أن سوء تركيب الدماغ أو توقف نموه أو ضعف هذا النمو ، يجعل من صاحبه إنساناً غيباً أو أبله أو مجنوناً ؛ وأن ما يتتاب البدن ، وبخاصة الدماغ ، من تعب أو مرض أو جرح أو بتر ، يعطل الذاكرة بل الحياة الفكرية على العموم قليلاً أو كثيراً ؛ وأن إدمان التدخين أو السكر أو التخدير يؤدي إلى عواقب من هذا القبيل . ولم يكن شيء من هذا ليحدث لو كانت النفس قائمة في البدن بذاتها ولذاتها من كل وجه ، فاعلة وحدها جميع أفعالها دون مشاركة ما من جانب البدن .

ب — ولهذا الأصل العام أثر حاسم في اكتساب المعرفة ، حسية وعقلية ؛ فإن هذا الاكتساب رهين بفعل أعضاء الحواس : فن المعلوم أن من عدم حاسة ما من أول أمره عدم معارفها ، كالأكمة لا يتمثل الألوان مهما توصف له . وليس يغني القول مع أفلاطون وابن سينا وديكارت أن الحواس ضرورية لتنبه العقل إلى المعاني ، فإن النفس عند الغريزيين جوهر قائم بذاته ، فيكون في وسع العقل استشارة مدركات الحواس المعطلة ، وذلك إما بالتأمل في مدركات حاسة سليمة ، أو بالاتجاه إلى العقل الفعال ، أو بخطاب مخاطب ، ولكنه لا يتنبه بوسيلة من هذه الوسائل . بل إن تربية الصم البكم الكمه لتدل على أن تفتح فكرهم وترفيه تابعان لاكتسابهم الإشارات الحسية ، وهي عندهم لسمية ، تقوم مقام الإشارات الممتنعة عليهم . لذا لا يحدى الاحتجاج على قول الحسيين إن المعاني ألفاظ بأن الصم البكم الكمه يحصلون على معان بغير وساطة الألفاظ ، فإنهم يحصلون على معان بإشارات حسية على كل حال .

ج — وثمة أثر آخر للارتباط بين الحياة العقلية والحياة الحسية ، هو أن تعقلنا مصحوب دائماً بصورة خيالية ، فلا يتعقل عقلنا موضوعاً ما إلا وفي ذات الوقت تتمثل الخيلة صورة ما ، حتى ولو كان المعقول روحياً . فتي كان المعقول

ماهية شيء مادية تمثلت الخيلة صورة جزئى من جزئيات تلك الماهية، حقيقى أو مركب . ومنى كان المعقول مجرداً أو روحياً تمثلت الخيلة صورة رمزية ، أو لم تتمثل شيئاً واقتصر الأمر على صورة لفظية أى على اسم ذلك المعقول ، فإن الألفاظ تسمع وتقرأ وتلفظ فتختلف فى الخيلة صوراً سمعية وبصرية وعضلية تصاحب تعقل الموضوع الدالة عليه مصاحبة الظل للشيء . وإليك نتائج التجارب العديدة التى أجراها علماء النفس بهذا الصدد : فقد سأل بعضهم لقيفاً من الأشخاص عما يخطر لخيالهم عند سماعهم لفظ « كلب » مثلاً ، فقال أحدهم « كلب جيرانى يركض » وقال غيره صوراً خيالية أخرى ، وكان من بين الأجوبة بصدد لفظ « قانون » : كتاب قانونى ، قضاة يرتدون الأحمر ، سيدة رافعة ميزاناً ، خطوط متوازية ، تعريف القانون لمونتسكيو ؛ ومن بين الأجوبة بصدد لفظ « لانهاية » : حفرة مظلمة ، كتب رياضية ، العلامة الرياضية ، دوائر ساطعة ، شيء شبيه بالقبة ، أفق يبتعد باستمرار ؛ ومن بين الأجوبة بصدد المجرّدات العالية « لا شيء » يعنى لا صورة خيالية أو رمزية بل مجرد اللفظ ، كلفظ الله أو النفس حين تفكر فى النفس أو فى الله^(١) . ولا تفسر مقارنة التخيل للتعقل على هذه الأنحاء إلا بأن عقلنا متجه أولاً إلى الماديات يستخلص ماهياتها مما يفشيها من أعراض مشخصة ، وأنه يتوصل إلى الروحيات ابتداء من الماديات ، بعكس ما يتصور التصوريون .

د - هذا الاستخلاص أو التجريد يبدو واضحاً فى كون الأعم مقدماً على الأخص فى معرفتنا سواء منها العقلية والحسية : فالعلم بالجسم يحصل فى عقلنا قبل العلم بالحيوان ، والعلم بالحيوان قبل العلم بالإنسان ، والعلم بالإنسان قبل العلم بشخص معين . ونحن نرى الأطفال فى أول أمرهم يميزون الإنسان من اللاإنسان قبل أن يميزوا هذا الإنسان من ذاك ، فيسمون كل رجل أباً وكل

امرأة أمّا ، ثم يأخذون بتمييز الأشخاص بعضهم من بعض ^(١) . والوجه الذى يتم عليه التجريد . لا يدرك بالوجدان ، بل يستدل عليه بالعقل ، وأول ما يشته العقل أن ماهيات المحسوسات ليست موجودة مفارقة للمادة على نحو ما نتعلّقلها ، كما ظن أفلاطون ، ولكنها موجودة فى مادة المحسوسات مغطاة بأعراضها ، وهى بهذا الاعتبار غير معقولة ، فيظل العقل محتاجاً إلى موضوع يتعلّقه . وهو يتعلّق بالفعل موضوعات كثيرة ، فيلزم أن فى النفس قوة تجرد الماهيات عن المادة البادية فى الصور الخيالية وتجعلها معقولة بالفعل ، فتتغلّب بها قوة أخرى . وتتعلّقلها ، كما يتغلّب الحس بموضوعه فيحسه .

هـ - فى النفس عقلان : أحدهما المتعلّق ، وهو الذى نسميه العقل اختصاراً ، وقد سمى بالعقل المتغلّب للدلالة على أنه خلو من المعقولات فى الأصل ومضطر لقبولها بعد التجربة ؛ والعقل الآخر هو فاعل التجريد ، وقد سمى بالعقل الفاعل بالقياس إلى المتغلّب لأنه هو الذى يجرد ماهيات المحسوسات ويعرضها على العقل المتغلّب فيخرجه من القوة إلى الفعل . ولا سبيل إلى الاستغناء عن هذا العقل الفاعل بإضافة التجريد إلى العقل المتغلّب نفسه ، لأنه ما دام متغلباً ومتنظراً القبول كى يفعل فليس فى وسعه ، ولا فى وسع أى موجود ، أن يخرج بذاته من القوة إلى الفعل . إنما نستغنى عنه لو اعتقدنا مع أفلاطون أن المثل قائمة بأنفسها ومؤثرة فى النفس كما تؤثر المحسوسات فى الحواس ، وهذا اعتقاد باطل . على أن التسليم به تسليم بوجوده فقط وبمفعوله الذى هو الماهية المجردة ، ولا ينطوى على العلم بطريقة فعله ، فإن هذه الطريقة خافية علينا كل الحفاء . وقد شبهه أرسطو بضوء الشمس الذى هو واحد بعينه ويبرز ألواناً وأشكالاً مختلفة باختلاف الأشياء الواقع عليها . فنستطيع أن نقول إن العقل الفاعل عبارة عن ضوء روحى ، وأن فعله هو « إضاءة » الصورة الخيالية وإبراز الماهية الكامنة فيها . العقل الفاعل علة رئيسة ، والصورة الخيالية علة مرموسة مثلها مثل قلم الكاتب أو ريشة المصور

(١) أرسطو : كتاب السماع الطبيعى ، ف ١

أو أى آلة أخرى تقبل من الفاعل قوة فتحدث معلولاً أرقى منها ما دامت فى يده ، وللماهية المجردة روحية معقولة ، فهى أرقى من الصورة الخيالية المحسوسة ، وليست تكفى هذه لإحداث المعلوم .

و — هذه النظرية فريدة بين النظريات العارضة لتفسير أصل المعانى ، فإنها تدع للمعانى طبيعتها العقلية ، وتبين كيفية الانتقال من المحسوس إلى المعلوم بتجريد عقلى ، فتضمن موضوعية المعلوم ، بينما النظريات الحسية لا ترى فى المعانى سوى أنها مختصرات للمحسوسات مكتسبة بتجريد حسى أى بتفصيل المحسوس إلى أجزائه كما هى فى الواقع ، وبينما النظريات التصورية تضع المعانى فى النفس وضعاً ، أو فى عقل مفارق يفيضها على النفس ، دون أن توفر للعقل أية صلة بالحس ، اللهم إلا تلك الصلة التى نجلها عند أفلاطون بين المعنى الفيزيى وبين الإحساس ، والتى تقضى فى الحقيقة على الفيزيى ، من حيث إنها تتضمن إننا نعرف على المعنى فى الإحساس نفسه ، فتذكر الإنسان مثلاً عند رؤية زيد من الناس ، فلا يبقى وجه حاجة لقيام المثل بأنفسها ومشاهدتنا لها فى حياة سابقة .

ز — كما لا يبقى وجه لدعوى التصوريين المحدثين أن المعنى محض صورة معقولة دون مقابل فى الخارج ، فإن المسألة لا تعدو أحد أمرين : فلما أننا نتعلق المعنى بمناسبة الإحساس دون أن نراه متحققاً فيه ، وحيث فلا يسوغ لنا أن نطلق المعنى على جزئياته وتكون جميع أحكامنا باطلة ؛ ولما أننا نرى المعنى متحققاً فى الإحساس ، وحيث فلا تعود بنا حاجة لاعتباره سابقاً على التجربة أو آتياً من مصدر آخر . إن هؤلاء التصوريين إسميون فى الواقع مع اعترافهم بوجود المعانى فى الذهن ، فإنهم يصلون إلى نفس النتيجة وهى قطع الصلة بين العقل والأشياء . قلنا ضد الحسيين إن الألفاظ دلالات على المعانى ، ونقول الآن ضدهم وضد التصوريين أن المعانى دلالات على الأشياء ، نطبقها عليها بقولنا مثلاً « زيد إنسان » و « عمرو إنسان » وهذا التطبيق دليل على المطابقة بين

الطرفين ، وتقرير للعلم إذ كان العلم إدراكاً لحقائق الأشياء في معانيها الكلية ، وكان الحكم العلمى كلياً ضرورياً ، لا بتطبيق العقل على الحدين مقولة جوفاء غريزية فيه دون إدراك ضرورة الارتباط بينهما ، بل لكون ذلك الحكم يضيف إلى الموضوع عمولاً يخص ماهية الموضوع الممثلة في الذهن بالمعنى المجرد . وهكذا تفسر نظرية التجريد أيضاً الأحكام المستفادة من التجربة والمرفوعة إلى مقام القوانين الثابتة التي هي أركان العلم .

١٨ - الرد على كنت :

١ - أما كنت الذي حرص على التوسط بين الحسين والعقليين فلم يوفق إلا إلى توسط ظاهري فقط هو نتيجة جمع صناعي بين عناصر متناقضة ، وما إن ينكشف تناقضها حتى ينقسم المذهب على نفسه ويتبدد شبر متر . ونحن ندل على سبعة تناقضات : التناقض الأول قائم بين اعتقاده بالضرورة في الحكم العلمى وبين بقاءه على التصورية ، فإن الحكم إذا دققنا فيه النظر ، يفضى بنا إلى الوجود ، وذلك بأنه متجه إلى الموضوع حاكم عليه في ذاته ، موجوداً كان أو ممكن الوجود ، فيقول إن الموضوع « هو » المحمول ، فإن الرابطة « هو » تؤكد الموضوع وتؤكد حصول المحمول له في واقع الأمر .

ب - التناقض الثاني بين الكلية والضرورة الباديتين في الحكم العلمى وبين تأليف هذا الحكم من حدين مستفادين من التجربة الجزئية الحادثة : فإيحيى من التجربة ليس بين حديه نسبة ضورية ، فكيف يسوغ إيقاع مثل هذه النسبة بين حدين يريثن منها ؟ إن الحكم العلمى شيء غير مفهوم في فلسفة كنت ، ولا يفهم إلا بنظرية أرسطو في التجريد التي ترفع الشخص والحدوث عن الموضوع والمحمول ، وإلا بقى الحكم العلمى بغير تفسير لا من جهة التجريد ولا من جهة العقل .

ج - التناقض الثالث بين تصورية المقولات وموضوعيتها : فهي قوالب

سجواء لا يجوز أن تؤخذ موضوعات معرفة ؛ وهي في نفس الوقت كثيرة متباينة الأحاد يحمل كل منها اسماً : أفليس يلزم عن هذا أن لها تعريفات وأنها من شئ معلومة ولو إلى حد ما ؟ إن كنت يجادل في مقولة العلية وفي غيرها من المقولات ، وهو يقول إننا نتصور المكان والزمان ولو لم يشتملا على شئ : فكيف تكون المقولات ، وكيف يكون المكان والزمان صورة ومادة في آن واحد ؟ لقد احتاج كنت إلى الصور العقلية لكي يوفر للعلم أساساً من الكلية والضرورة ، ذلك الأساس الممتنع على المذهب الحسي لإنكاره العقل ، فلم يزد بها على مدرجات التجربة سوى مجموعة من الألفاظ لا يمكن أن تحيل الحكم التجريبي حكماً علمياً .

د - التناقض الرابع بين اعتباره العلية مجرد مقولة لا يجوز تطبيقها إلا للربط بين ظاهرتين محسوستين ، كما هو شأن سائر المقولات ، وبين استخدامه إياها كما لو كان لها قيمة وجودية ، وذلك في مواضع كثيرة جداً ، أهمها اثنان : أحدهما وجوب المكان والزمان والمقولات لتحليل الكلية والضرورة المعرفة الإنسانية كما تقدم ، والآخر وجوب الأشياء لتحليل انفعالية الإحساسات ، وفي الحالين لا وجوب إلا لعلة موضوعية .

هـ - التناقض الخامس بين إثبات وجود الأشياء وبين امتناع معرفتها : فإنه يقول إننا لا نعرف سوى الظواهر ، أى انفعالنا بالأشياء ، فأية فائدة تعود إذن من الأشياء إذا كان تأثيرها لا يدل عليها ؟ وما الظاهرة إن لم تكن « ظهور » الشئ ؟ وبينما يقول إن الأشياء غير مدركة أصلاً ، نراه يحلل طبيعة العقل ، ويزعم أنه يعرفه تمام المعرفة ، وأن هذه المعرفة هي التي تنتج له أننا لا نستطيع معرفة الأشياء ، فإن قال إنه يصل إلى معرفة طبيعة العقل بتحليل أفعال العقل ، قلنا : وإذن فنحن نستطيع أن نعرف أى شئ بتحليل ما نفعل به عنه من صفات وأفعال .

و - التناقض السادس بين مفهومات المقولات ومفهومات الرسوم الخيالية المقول إنها دالة عليها : ذلك بأن كنت يعين البقاء في الزمان علامة على الجوهر ،

في حين أن البقاء في الزمان قد يتفق للعرض أيضاً ، وقد لا يتفق للجوهر إذا لم يدم الجوهر سوى لحظة . وترتفع الحاجة إلى علامة بتعريف الجوهر بأنه الماهية المتقومة بذاتها ، وتعريف العرض بأنه الماهية المتقومة بالجوهر . ويعين كمنط التعاقب المطرد علامة على العلية ، في حين أن التعاقب المطرد لا يدل دائماً على العلية ، بل قد يكون محض تعاقب . ويعين تقارن أعراض جهرية علامة على التفاعل ، في حين أن تقارن الأعراض لا يلزم حتماً عن التفاعل ، بل قد تكون أعراض كل جوهر لازمة عن هذا الجوهر نفسه . ويعرف الإمكان بأنه الوجود في زمان ما ، والضرورة بأنها الوجود في كل زمان ، على حين أن الممكن قد يكون أزلياً أبدياً ، كالعالم في افتراض قدمه وعدم فثاته ، مع افتقاره إلى موجد باعتباره ممكناً في ذاته ، ومن ثمة في كل آن ، فإدام الإمكان هو الوجود في زمان ما ، فن الممكن أن يتكرر هذا الوجود إلى غير نهاية ولا يقصر على قسم من الزمان . أما إذا عرفنا الممكن بأنه ما وجوده مفتقر إلى غيره ، وعرفنا الضروري بأنه الموجود بذاته ، ارتفع كل لبس ، وبأن السبب في داوام الضروري في كل زمان . وعلى ذلك فليس يوجد عند كمنط تفسير لتطبيق المقولات على ظواهر التجربة .

ز - التناقض السابع بين الإقرار بالعلم وإنكار الماهيات الطبيعية ، وهذه مسألة الاستقراء في فلسفة كمنط : فإن الأشياء مطردة الأفعال ، حتى إننا نتوقع منها أفعالا معينة استناداً على قانون طبيعي ، فتقع هذه الأفعال ، فإالسبب في عودة الظواهر طبقاً للقانون ، وكيف نستطيع الجزم بأن الظواهر تطرد بالنظام المعهود ، وأن المستقبل يحىء على غرار الماضي والحاضر ، وفلسفة كمنط ترفض الماهيات وثباتها ؟ إن اعتقدنا بضرورة القوانين سلمنا بالمطابقة بين العقل والوجود ؛ وإن لم نعتقد بتلك الضرورة لم يبق لدينا ضمان للعلم . فجملة القول في النظريات التصورية إنها تتحقق في إقامة الصلة بين الحس والعقل من جهة والطبيعة من جهة أخرى .

الفصل الرابع

العقل وما بعد الطبيعة

١٨ - تعريف ما بعد الطبيعة :

١ - خالص لنا من الفصل السابق أن عقلنا يدرك الموجودات الطبيعية أولاً وبالذات ، يبدأ بها ، ويعلمها في أنفسها كما هي ممثلة في الحواس وفي الذاكرة والخيالة . والآن نريد أن نبين أن الموجودات الطبيعية ما هي إلا موضوعه الخاص به بما هو إنساني ، أى باعتباره عقل نفس متحلة بيدن ، وأن له موضوعاً عاماً باعتباره عقلاً بإطلاق ، يتجاوز الطبيعة المحسوسة إلى أصولها وشروطها غير المحسوسة ، فيمتد إلى مطلق الوجود ، أى إلى كل موجود أياً كان ، وإلى معنى الوجود الكامن في كل ما يتعقل وفي كل فعل من أفعال التعقل ، وإن لم يكن تعقله في هذا المضمار أولاً بل كان لاحقاً على تعقل الماديات ، ولم يكن بالذات بل كان بالاستدلال ، فيصل إلى علم ما بعد الطبيعة الذى لا بد من تعيينه أدق تعيين وتمحيص الآراء فيه ، كى نحيط بمجال العقل بأكمله ، ونظمتن إلى صحة أفعاله وصدق معقولاته .

ب - فن جهة امتداد العقل إلى كل موجود ، لما كانت المعرفة تشبه المعارف بالمعروف تشبهاً معنوياً كما قلنا ، فإنه إذا حصل شبه المعروف في النفس ، محسوساً كان أو مفعولاً ، صارت النفس هي المعروف ، لأن لا ماديتها تسمح لها بقبول كل صورة ؛ فتصير مرآة الوجود بانعكاس مختلف الموجودات على صفحتها غير أننا ندرك الروحيات بعد الماديات ، ونلقى صعوبة هذا الإدراك فلا نستطيع أن نكون عن الروحيات معاني ذاتية أو مطابقة لها ، بل ندركها بطريق غير مباشر هو طريق الاستدلال ، فنستدل بالمعلول على العلة ، وبالعرض على

الجوهر ، وتتعقل الجوهر الروحي بمعان مستفادة من الماديات ، ونعبر عن تعقلنا إياه بالفاظ تدل أول ما تدل على الماديات . هكذا نعرف وجود الله من حيث هو علة وجود العالم ، ونعرف صفاته ضرباً من المعرفة بمجاوزة صفات المخلوقات إلى كمالها الأقصى ، وترتيبه تعالى عن حدودها ونقائصها . ولو صح المذهب التصوري وكان في النفس معان غريزية أو فائضة من عقل أعلى ، لزم عن ذلك أن لدينا معاني ذاتية أو مطابقة عن الموجودات الروحية ، وعمّا يفوتنا إدراكه بالحس من الماديات ، وقد لاحظنا أن كلتا التيجتين باطلة . وهذا موقف وسط بين الحسية المحجمة عن مقارنة العقولات وبين التصورية الزاعمة أن عقلنا كفاء لإدراك العقولات والروحيات كما هي في أنفسها .

ج - ومن جهة إدراك العقل للوجود بما هو وجود ، فإن هذا المعنى أول ما يحصل في تصور العقل ؛ ذلك بأن الوجود هو العنصر المشترك بين الموجودات على اختلافها ، وبين معلومات العقل ، كما أن اللون مثلاً هو العنصر المشترك بين مدركات البصر . إن معنى الوجود أبسط المعاني وأعما ، وهو الوجه الذي يترك به العقل كل موجود : ففي التصور الساذج يعبر العقل (تعبيراً يتفاوت وضوحاً) عما هو الشيء أو ماهيته ؛ وفي الحكم يقول العقل قولاً صريحاً ما هو الشيء في ذاته أو بالنسبة إلى غيره ، أى يثبت العقل وجود الشيء وفقاً لماهيته فيقول « الأرض هي كرية » أو ينفي حكماً بأني قبوله ، والحكم صادق إذا وافق ما هو موجود ، أو ممكن الوجود ، فإن الممكن ما ليس يحول دون وجوده بالفعل حائل من ماهيته . بل تازم له صفاته بقوة ماهيته ؛ وفي الاستدلال إذ يقارن العقل بين المقدمتين يرى فيهما علة وجود النتيجة ، وأن الأمر لا يمكن أن يكون بخلاف . وكلما أثبتنا شيئاً لشيء ، سواء بحكم واحد أو باستدلال ، فنحن نفى أن الأمر هو كذلك في الحقيقة ويستحيل أن يكون غير ذلك . فإثبات وجوب وجود شيء لشيء ، وإثبات امتناع وجود شيء لشيء ، وإثبات امتناع عدم وجود شيء لشيء ، كل أولئك إثبات مبني على ضرورة الوجود . فليتأمل في هذا من قد يجد

غموضاً في قولنا إن الموضوع العام للعقل هو الوجود من حيث هو كذلك أو مطلق الوجود . وليتأمل في اللاوجود المطلق والتناقض والامتناع ، يحدها أموراً غير معقولة لا يقابلها معنى ذاتي في الذهن ، بل يقابل اللاوجود معنى الوجود المسلوب ، ويقابل التناقض معنى الاتساق المقتضى للوجود ، ويقابل الامتناع معنى الضرورة أو معنى الإمكان ، أعنى وجوب الوجود ، أو وجوب عدم وجوده ، أو إمكانه .

د - فعلم ما بعد الطبيعة هو علم مطلق الوجود ولواحقه الذاتية ، أو علم الأمور العامة كما قال المتكلمون ، يعنون أعم الأمور في الوجود وفي العقل . وقد دعى بما بعد الطبيعة لأنه في الواقع يعلم لنا بعد الطبيعيات ، ولأن من شأن عقلنا أن يتأدى من المحسوس إلى المعقول . لكنه الأول من حيث المرتبة ، فإنه أوضح العلوم وأوثقها لبساطة موضوعاته وبدايتها ، ولتعلق سائر العلوم به كما يتعلق المركب بالسيط والجزئى بالكلى . لهذا دعاه أرسطو بالفلسفة الأولى . وتتبين ضرورة هذا العلم من وجهين : الوجه الأول أن ما عدها من العلوم علوم جزئية ينظر كل منها في وجهة من وجهات الوجود : فالرياضيات تنظر في الوجود الطبيعي من حيث هو كم ، والطبيعيات تنظر في جوهر هذا الوجود وفي تغيراته ، فلا بد من علم كل يتناول الوجود بالإطلاق مجرداً من كل تعيين ، أى يتناول الوجود المشترك بين الموجودات ومبادئه وعلاؤه . والوجه الثانى لضرورة هذا العلم أن العلوم الجزئية تسلم مقدماتها تسليماً ولا تبرهن عليها لما هو معلوم من أن البرهان يستند على مقدمات أعم من النتائج ، فإذا تناول صاحب علم ما مقدمات هى أعم من مقدمات علمه فقد خرج عن موضوع علمه وعن منهاجه واشتغل بعلم أعلى . ولما كان لا بد من البرهان فإن العقل يرتقى من مقدمات إلى أخرى أعم حتى يصل إلى قضايا هى أعم المقدمات وأبسطها لاقتصارها على معنى الوجود وعلى ما يلائم الوجود بالذات . فلا بد من علم كل يستخلص هذه المبادئ ويجلوها ويدافع عنها أو تبقى المعرفة ناقصة غير قائمة على أساس .

هـ - وإذا ما ثبتت لدينا مبادئ الوجود التى هى مبادئ العقل ،

ورددنا على اعتراضات المنكرين وحللتنا إشكالاتهم ، انفسح أمامنا الوجود بأجمعه فأثبتنا النفس وأثبتنا الله ؛ حتى إذا ما أتينا إلى الأخلاق وجدناها تنفتح على معرفة ماهية الإنسان وأصله ومصيره ، وإلى معاني الحرية والخير والفضيلة والخير والواجب والحق والعدل ، فلن ننكرها كما يفعل الحسيون بدعوى أن ليست هناك ماهيات ، وأن ليس لنا من موضوع معرفة سوى المحسوس ، وأن العلم إنما يقرر ما هو كائن لا ما يجب أن يكون ؛ ولن نضعها وضعاً دون تعقلها كما يفعل كمنط وأتباعه من التصوريين ، بل نتناول مبادئها من الفلسفة الأولى ونبرهن عليها بهذه المبادئ ، فيبدو لنا الوجود معقولا في جميع نواحيه ، وترد إلى العقل الجليل المقدس (كما يصفه أفلاطون) مكانته السامية ، ويبين بكل جلاء أن ما بعد الطبيعة لا يعنى ما وراء الوجود وما في عالم الخيال ، وإنما هو علم صميم الوجود ، وأساس العلوم وتاجها ..

١٩ - مذاهب شتى :

١ - خصوم هذا العلم إذن هم التصوريون والحسيون : فأما التصوريون فيمقتضى مبدئهم القائل إن المعرفة مقصورة على التصورات ولا تتعداها إلى الموجودات ؛ وأما الحسيون فيمقتضى مبدئهم القائل إن المعرفة مقصورة على المحسوس ، فضلا عن مشاركتهم في المبدأ التصورى . غير أن ديكرت والبرانش وسبينوزا وليبنتر وباركل لم يفتنوا إلى مقتضى المبدأ التصورى ، فظلوا على فطرة العقل واعتقدوا بموضوعية المعاني والأحكام والاستدلالات ، وخرجوا من الفكر إلى الوجود بلا تخرج ، متحدثين عن النفس وعن الله وعن مسائل ما بعد الطبيعة عامة . فلما أنكروا وجود المعاني الغريزية ، ومقدورتنا على إدراك الماهيات والجواهر ، ومنها أنفسنا ذاتها ، ونوع علاقتها بالبدن ، ومنها الله وصفاته ؛ ولا نقد هيوم المبادئ العقلية ، وبخاصة مبدأى العلية والغائية ، تنبه التصوريون حينذاك إلى المعنى العميق لمذهبهم وضرورة الاختيار بينه وبين ما بعد

الطبيعة . ووجد فلاسفة أرادوا الجمع بين الطرفين لما لهذا العلم من أهمية بالغة لحياتنا الأخلاقية والروحية ، وابتكر كل منهم طريقة تحقق مناه . إن محاولاتهم لتحقيقه بالنظر قبل الخوض في ما بعد الطبيعة كما نراه ورد الحملات عليه في مسائله المختلفة ؛ وإن ردودنا على هاته المحاولات لكثيفة بزيادة إيضاح ماهية هذا العلم بعد تعريفنا الموجز له . فنبداً بمذهب كنت ، ونمضى مع التاريخ إلى أوجست كونت ، فإلى هربرت سبنسر ، فإلى وليم جيمس ، وأخيراً إلى هنرى برجسون .

ب - رأينا أن كنت يحلل الحكم إلى مادة مستفادة من التجربة ، وصورة يطبقها العقل عليها ، وأن الحكم لا يعد مقبولا إلا إذا اشتمل على مادة أو حدى حسى . وما بعد الطبيعة يدعى إدراك النفس والحرية والله ، ويخوض بصدها في مسائل كثيرة . ولكن هذه الموضوعات خارجة عن نطاق التجربة ، وليس لنا بها حدى عقلى ، فتطبيق المقولات عليها تطبيق صور على صور لا على أشياء موجودة ومعلمة . هذا حكم العقل النظرى على قيمة ما بعد الطبيعة ، بيد أن هذه المعانى الثلاثة « حاجات » جوهرية لنا ، ليست ترى الفلسفة التقديرية إلى إبطالها بل فقط إلى بيان أن ليس باستطاعة عقلنا البرهنة عليها . فالباب مفتوح للإيمان بها إن وجدت واسطة لذلك . والواسطة موجودة ، وهى الأخلاق . وتقوم الأخلاق على معنى الواجب ، وليس الواجب ممكناً إلا بالحرية : فإنه إذا كان على الإنسان واجب كانت له القدرة على أدائه . وأداء الواجب هو السبيل إلى تحقيق سعادتنا وليس في طاقة الإنسان أن يصير قديساً ، ولكنه يستطيع أن يترك إلى غير نهاية نحو القداسة ، ولكي يمكن هذا الترقى اللامتناهى يلزم أن تلوم شخصيتنا : وذلك هو خلود النفس . ويلزم أن يؤثر في الطبيعة فاعل تتحد فيه القداسة والسعادة اتحاداً تاماً ، أى أن يوجد الله . فالحرية والخلود والله موضوعات يؤدى إليها العقل العملى مع عجز العقل النظرى عن البرهنة عليها .

ج - هكذا اعتقد كنت أنه أنقذ ما بعد الطبيعة من إنكار المنكرين ، وهو لم يفعل إلا أن اصطنع حجج العقلين في إثبات المعانى الثلاثة من الوجهة

الأخلاقية ، ولكنه بإنكاره الحدس العقلي قد أشبه الحسين وأسقط حقه في الانتقال من معنى الواجب إلى معاني ما بعد الطبيعة ، إذ من الواضح أن هذه المعاني ليست موضوع حدس حسي ، فإذا لم يكن لنا حدس عقلي امتنع علينا البلوغ إليها . إن الحدس على العموم إدراك موضوع ما بحضور هذا الموضوع لدى القوة المدركة ^(١) . فالحدس الحسي إدراك الموضوع بسبب حضوره للحس الظاهر ، كالأشياء الخارجية ، أو للوجدان ، كأفعالنا الباطنة ووجودنا الذاتي . والحدس العقلي إدراك حقيقة المعاني والمبادئ البدئية : فإدراك المعنى المجرد حدس عقلي ، ولو أن العقل غير متصل بالمحسوس مباشرة ، ولكنه متصل بالصورة الخيالية الممثلة للمحسوس والتي يجرد منها المعنى . فالحدس ههنا إدراك شيء حقيقي بحضور صورة هذا الشيء لدى العقل . وكذلك إدراك الرابطة في الحكم ، وإدراك لزوم التالي من المقدم في الاستدلال هما نوعان من الحدس العقلي . ففروضات ما بعد الطبيعة نلرك وجودها بحدس حسي لمعلولاتها ، ثم نلركها هي ، لا في أنفسها ، بل بتعيين ماهيتها وخصائصها تبعاً لتفاعليها المدركة بالحدس .

د — فليس بصحيح أن العقل النظري عاجز عن البلوغ إلى ما بعد الطبيعة

(١) هذا المعنى عارض لفظ العربي باصطلاح الفلاسفة . فإن لفظ الحدس يعني لغة الفن والتخمين ؛ ويقال « هو يحس » أي يقول شيئاً برأيه . فنقله الفلاسفة إلى ما أرادوا من معان ؛ وعرفه ابن سينا تعريفات عدة . فقال في النجاة تارة : « الحدس حركة إلى إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب ، أو إصابة الحد الأكبر إذا أصيب الأوسط ؛ وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول ، كن يرى تشكل استنارة القمر عند أسوار قريه وبعده من الشمس فيحس أنه يستدير من الشمس » : وواضح أن الحد الأوسط والحد الأكبر ليسا من أصل العربية ، وأن المعنى العربي لا يتضمن بالضرورة سرعة الانتقال . وقال أيضاً : « يمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية (التي هي العقول المفارقة) إلى أن يشتمل حساً أي قبولا لإلهام العقل الأفعال ، فترسم فيه الصور التي في العقل الأفعال ، إما دفعة وإما قريباً من دفعة » : وهنا أيضاً معنى التبريل الذي لأمر يقيني . وقال : « مبادئ التعليم المحسوس ، فإن الأشياء تنتهي لا بحالة إلى محسوس » . وفي هذه النصوص لا أثر لظن والتخمين ، وإنما الظاهر فيها أن الحدس إدراك لأمر بدئية . فللفظ الحدس يبدو أقرب الأنفاط لأداء معنى intuition وقد ذاع فعلاً بهذا المعنى في عهدنا الحاضر .

والخوض في مسأله ، وكنط نفسه يقدم لنا الشاهد على ذلك بتدليله الذى لخصناه : فما هذا التدليل إلا نظر فيما يترتب على معنى الواجب المعلوم بالوجدان من نتائج نظرية ؛ والأدلة التى يوردها كنط قد وردت من قبله بزم طويل . إنه يمضى من الواجب إلى الحرية ، ومن النفس إلى الخلود ، ومن الخلود إلى الله ، بقوة ارتباط هذه الحدود فيما بينها ، فهو إذن يستدل استدلالاً نظرياً ، ويقر بمبدأ العلية وبلزوم التالى من المقدم ، وكل هذا حلس عقلى ، إن جاز هنا فهو جائر فى سائر المسائل على نفس النهج ، وصار فى مقدور العقل النظرى أن يقيم ما بعد الطبيعة دون دوران من العقل النظرى إلى العقل العملى . فكنط يؤيد مذهب الحلس العقلى من حيث لا يدرى ، ويقدم الشاهد على قوة فطرة العقل وغلبة الطبع للتطبع .

هـ - ويكاد يكون مذهب أوجست كونت مرسوماً على غرار مذهب كنط ، فإنه يبدأ بنقد العقل وبيان نسبية المعرفة ، لكن لا بامتحان أفعال العقل ومعانيه ومبادئه ، فقد يكون هذا لوناً مما بعد الطبيعة ، بل باستعراض تاريخ العقل كما تخيله هو ، فيقول إن العقل قد مر بأدوار ثلاثة : دور لاهوتى أو دينى ، ودور ميتافيزيقى أو فلسفى ، ودور واقعى أو علمى . فى الدور اللاهوتى كان الإنسان يتوهم الظواهر حادثة بفعل كائنات عليا أو آلهة ؛ وفى الدور الميتافيزيقى استبدل بالعلل العليا عللا خفية فى باطن الأشياء ، وما هى إلا معان مجردة جسمها له الخيال ، فقال العلة والجوهر والماهية والقوة والله والنفس والحرية ، إلى غير ذلك من المخرجات الجوفاء . وأخيراً وصل إلى الدور الواقعى فأدرك استحالة الحصول على معارف مطلقة من هذا القبيل ، وقصر همه على تعرف الظواهر واستكشاف قوانينها . هذه الطريقة هى التى أفلحت فى تكوين العلم ، وهى التى يجب أن تحل محل الفلسفة ، فكلما أمكن معالجة مسألة بالملاحظة والاختبار انتقلت هذه المسألة من الفلسفة إلى العلم وكان حلها العلمى هو الحل النهائى . فالذهب الواقعى يتوخى الواقع المحسوس ، ويتجاهل النظريات الفلسفية جميعاً ،

لا يفندها ولا يقرها ، لأنها ميتافيزيقية خالية من كل معنى ؛ ويستعصى عن الميتافيزيقا بفلسفة العلوم ، أى بترتيب النتائج العلمية والبلوغ إلى أقل عدد مستطاع من القوانين الكبرى ؛ وبذا يفتقر عن المادية والإلحاد ، فإنه لا ينكر النفس واقه ، ومثل هذا الإنكار ميتافيزيقاً أيضاً ، وموضوع الميتافيزيقا غير مدرك ، يشبه (على حد قول « لىترى » أنه تلاميذ كونت) بحراً تضرب أمواجه شواطئنا ولا نملك لخوضه سفينة ولا شراعاً .

و— فدعامة المذهب نظرية الأدوار الثلاثة . لكن أحداً لا يستطيع أن يقيم الدليل على أنها تاريخية . فإن قيل إن الدور اللاهوتى يوافق ما قبل التاريخ وأوائل العهد التاريخى ، أجبنا أن الإنسان قد عاش في تلك العصور الطويلة وهو يحارب قوى الطبيعة ويستغل ذخائرها ويخترع الصناعات للاستواء في تلك الحرب وذلك الاستغلال ، وأن كل هذا لم يكن ليتسنى بغير الملاحظة الدقيقة والوقوف على طبائع الأشياء . وإن قيل إن الدور الميتافيزيقي يوافق العصر القديم ، سألنا عن الأرصاد الفلكية ، والصناعات المختلفة في المذنبات الشرقية ، وطب بقراط ، وهندسة أقليدس ، ومخترعات أرشميدس ، وطبيعيات أرسطو ومنطقيات وأسلوبه التجريبي في علوم الحياة ، وفلسفة ديموقريطس وأبيقور ، وكيمياء العصر الوسيط : أليست هى أدخل فيها يدعوه كونت بالروح الواقعى منها في التفسير بقوى خفية وحجج لفظية ؟ وإن كونت ليعترف بأن الرياضيات واقعية منذ آلاف السنين ، أى منذ الدور اللاهوتى ، بل بأنها لا يمكن أن تكون إلا واقعية ، فكيف يقال إن العقل لم يعرف الروح الواقعى إلا في العصر الحديث ؟ وإن قيل إن الدور الواقعى يوافق العصر الحديث ، أحلناهم إلى ما هو باد في الفلسفة الحديثة من الاهتمام البالغ بالأخلاق وبالدين ، ولاحظنا أن كونت نفسه وضع « ديانة الإنسانية » في أواخر حياته لا في شبابه كما تقتضى نظريته .

ز— الأحق أن يقال إن اللاهوت والفلسفة والتجربة مظاهر الحقيقة الشاملة

وأنها قد تقارنت في الأفراد والأمم والعصور وتكاملت مع تفاوت تبعاً لمؤثرات مختلفة وعلى فرض أن الفكر يتطور في الفرد وفي الإنسانية على هذا الترتيب الثلاثي ، فليس ينال هذا من قيمة العقل في شيء ، فما كان التطور التاريخي مرادفاً للارتقاء ضرورة ، وما كان الخطأ نافياً وجود الحقيقة وإمكان الكشف عنها . لقد قضى الناس آلاف السنين وهم يعتقدون أن الأرض ساكنة ثابتة وأن الشمس تشرق وتغرب ، كما اعتقدوا أخطاء علمية لا عداد لها ، فهل يعتبر هذا اعتراضاً على العلم الحق وسبباً للتكرار له ؟ فلم تعتبر أخطاء العقل مطاعن في مقدرته وهو قمين بتصحيحها ؟ ولم يتخذ من الأخطاء في الفلسفة والدين أسلحة ضدهما وفي مقلوب العقل أن يصل فيهما إلى كثير من الحقائق ؟ هذا فيما يختص بالأدوار الثلاثة .

ح - أما فيما يختص بالفلسفة ، فإن مصير الحملة عليها أن كونت قد أساء فهم معناها ، وأنه توهم أن العلم الواقعي يكنى نفسه ولا يفتقر إلى أساس فلسفي . والواقع أن العلم الواقعي لا يذهب إلى المسائل القصوى الدائرة على المعرفة إطلاقاً ، فلا يبرر أفعال العقل من تصور وتصديق ، ولا المبادئ الكلية الضرورية ، ولا القوانين العلمية التي هي عند كونت وأضرابه أقصى ما تصل إليه المعرفة كأنها قد وضعت أنفسها وكأنه يمكن أن يكون لها أصل ومحل غير ماهيات الأشياء . وليس بغنى العلم الواقعي شيئاً عن الفلسفة ، فليست « فلسفة العلوم » التي يريد الواقعيون أن يقيموها مقام الفلسفة بمغايرة للعلوم الطبيعية حتى تعد علماً جديداً وتعلق عليها آمال جديدة ، فإن النتائج الكبرى للعلوم هي من جنس العلوم . أما المسائل الفلسفية فتباينة منها موضوعاً ومنهج بحث ؛ وإذا كان منها ما يحتمل أن يبحث تجريبياً ، كمسائل المادة والحياة من نامية وشعورية ، فإن هذه المسائل أنفسها تقتضيها النظر فيها من وجهة فلسفية ، وإن من مسائل الفلسفة ما لا يحتمل المعالجة بالتجربة مطلقاً ، كمسائل النفس والله والواجب والحق والعدل ، لأن موضوعها غير محسوس ظاهراً وباطناً فلا يتناوله المنهج التجريبي ، ولأن العلم الواقعي يقرر ما هو كائن لا ما يجب أن يكون ، وهذه المسائل من الأهمية

بالنسبة لحياتنا العقلية والخلقية بحيث يستحيل إغفالها ، فإنها إنسانية تنشأ في كل عقل وتهم كل إنسان ، وإن المذهب الذي يأبى وضعها ومحاولة حلها هو مذهب أبتر خاطئ . فالعلم الواقعي محصور في دائرة محدودة ، والفلسفة تمتد فيها وراء هذه الدائرة وتماسها في جميع نقاطها .

ط - ونجد نفس المقاصد عند هربرت سبنسر ، فإنه يحصر موضوع المعرفة في جملة العلوم الواقعية ، ثم يقول إن هذه العلوم مفتقرة إلى بضعة معان كلية هي في ذاتها فوق متناول العلم ، كعاني المادة والحركة والمكان والزمان والجوهر والقوة والوجدان والشخصية ؛ فالنظر في العالم المدرك يؤدي بنا إلى اللامدرك ؛ فبين المعرفة الكاملة التي تحيط بجميع خصائص الشيء وبين الجهل المطبق الذي يرجع الشيء معه إلى لفظ أجوف ، يوجد وسط هو معرفة وجود الشيء دون معرفة ماهيته . وعلى ذلك فلامحل لما بعد الطبيعة ، والبحث فيه ينتهي إلى متناقضات كثيرة . فالقوة القائمة خارج الفكر والتي ندل عليها بتلك المعاني لا تشبه ما نعرفه في داخل الفكر ؛ وليس يقابل ما بعد الطبيعة في عقلنا سوى استعداد طبيعي لتوحيد المعرفة ، وهذا الاستعداد يجد رضاه في الفلسفة الواقعية التي هي عبارة عن توحيد العلوم توحيداً تاماً بوساطة أعم قانون علمي وهو قانون التطور من المتجانس إلى المتنوع . بيد أن هذه اللاأدرية ليست مرادفة للإلحاد ، فإنها تعترف بالطلق ، وتعتبره أسمى من الإنسان ، وهي إذن تدع الباب مفتوحاً أمام الدين ، وفي الإنسان أصل عميق للعاطفة الدينية ، فهي إذن مشروعة ، وما إن تعين حدود المعرفة على ما ينبغي حتى يتفق العلم والدين على أن ماهية الوجود مجهولة ، وينحصر كل في دائرته .

ز - كل ما قلناه رداً على كونت يقال في الرد على سبنسر ، فالزعمان الحسبان يرفضان ما بعد الطبيعة كعلم معلوم ، ويقبلانه كموجود مجهول وحجتهما في الرفض أن العقل يرتطم بالمتناقضات حالما يعالج مسائله ؛ وقد جمعا هذه المتناقضات من كتب سينوزا وبيل وكنت وملتون وبعض اللاهوتيين ،

وما هي بمتناقضات إلا في الظاهر (ف : ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٦٦ ب - هـ) . ونحن نرى التناقض عندهما إذ يقولان إن العلم يؤدي إلى المطلق ، وإن العالم مظهر المطلق ، ثم يقولان إن المطلق غير معقول ، كأنا مجرد الإقرار به لا يعد إدراكاً ما ، وكأنا مظهر الشيء يمكن أن يكون مغايراً للشيء حتى لا يتم عنه بتاتاً . وماذا يعنيانا من المطلق إذا لم يكن شخصاً ، ولم يكن باستطاعتنا أن نرتب علاقة بيننا وبينه ؛ وما الدين الذي لا يشتمل ولا يمكن أن يشتمل على عقيدة ما ؟ وحجتهما في قبول ما بعد الطبيعة أن مسائله مكحلة للعلم الواقعي ، أو مستندة على أساس من الشعور عميق ؛ فهي إذن مسائل صحيحة ، ويجب أن يكون لها حلول صحيحة ، وإلا خامرنا شك متصل أن العلم المجهول لنا في هذه الحياة قد يكون غير معقول في ذاته ، فلا يتحقق الغرض المنشود منه وهو أن يكون منبع الدين . فما بهذه الطريقة يبرر ما بعد الطبيعة .

ح - وأقل منها تبريراً له طريقة وليم جيمس زعيم البراجماتية : فقد وجد هو أيضاً أن العقل النظري لم يوفق ولن يوفق إلى حسم الخلافات في المسائل الميتافيزيقية والأخلاقية ، وحسمها ضروري لنا كل الضرورة لتوقف سلوكنا على ما نختار من حلول ؛ فصح عنده أن المبدأ المطلق هو العمل لا النظر ، وأن المنهج الصائب هو الذي يلحظ النتائج العملية المنطوية في كل رأى والمتحققه عنه فعلاً ، فإننا حينئذ نرى المسائل تحل بغاية اليسر . وترجع المسائل إلى اثنتين رئيسيتين ، هما الروحانية والمادية . الروحانية تتضمن الاعتقاد بالله والخلود والحرية ، ومن ثمة بإمكان تحقيق كمالنا في هذه الحياة وفي حياة أخرى ، فهي منشطة حافزة إلى العمل ، بينما المادية المتضمنة الإلحاد والفناء والجبرية مشبطة للهمة صارفة عن العمل . فليست آراؤنا قضايا نظرية ، قابلة للجدل والبرهان ، وإنما هي مختبرات نرى بها إلى الإفادة من الوجود ، مثلها مثل الآلات التي نصنعها لاستخدام القوى الطبيعية ، فما بان منها نافعاً كان صالحاً . وإن العمل الإنساني ليذهب إلى حد تكييف العالم ، فقد كانت المادة في الأصل مرنة ، ثم تعينت

شيئاً فشيئاً ، وخاصة بفعل الإنسان إذ أحدث فيها " أشياء وحالات " تبعاً لرغباته ومنافعه . فالإرادة الإنسانية من أهم العوامل ، إن لم تكن أهمها ، في تكوين العالم . فإذا اخترنا الحلول الروحية وعملنا بها حققتنا عالماً روحياً وقصينا على المادية . ط - كلا ، ليس يذهب العمل الإنسانى إلى هذا الحد . إذا كانت مادة العالم متجانسة في الأصل فكيف بدأ التطور ؟ وكيف ظهر الإنسان وغاياته ؟ إن المرونة الأولى يلزم عنها حتماً جود العالم على حال واحدة ؛ كما يلزم عن نظرية التطور ، إن أمكن أن يبدأ ، إن الإنسان أحدث الكائنات عهداً فلم يوجد إلا بعد أن تعين العالم ، فن التناقض أن يجعل منه أهم عامل في التطور . لا سلطان لنا على طبائع الأشياء وخصائصها ، وإنما نحن نعرفها كما هى أولاً ، ثم نكيف الاختراع والعمل على حسبها ، فنستخدم مواد معينة على أنحاء معينة لتحقيق غايات معينة . فلا يمكن الادعاء بأن الحق في النظر وليد النجاح في العمل ، ويجب القول بأن النجاح مرهون بالحق أى بمطابقة أفكارنا للأشياء ، وإلا كان الإخفاق محتوماً . وكيف يكون نجاح قضية حسائية كهذه $2 + 2 = 4$ ؟ إن حقيقة هذه القضية وأمثالها ذاتية لها ، ولا معنى للقول بأن حقيقتها في نجاحها .

ى - وتقدم النظر على العمل لازم كل التروم في الحياة الخلقية والدينية ، وذلك من وجهين : الأول تفسير نشأة مثل هذه الحياة ؛ والثاني تبرير فاعلية فكرتها . فن الوجه الأول نسأل : بأى حق يميز البراهماتيون بين ميول عليا وميول سفلى ، والميول جميعاً سواء في كونها ظواهر شعورية ، وهم ينكرون أن يكون للأشياء في أنفسها حقائق وقيم متفاوتة ؟ فلم اخترعت الفضيلة وهى تضحية وحرمان ؟ وإذا اقترنت الصحة بالعفة أحياناً كثيرة ، واقرن المرض بالشره ، فكل ما يوحى به هذا الاقتران هو أن الاعتدال وسيلة سلامة البدن ، وأن حساب النفع والضرر كفيل بتوفير السعادة فنبقى في مستوى الحياة النامية أو الفسيولوجيا ؛ أما الفضيلة فلا تثبت فكرتها إلا إذا كان للإنسان نفس روحية معدة لحياة روحية ،

وهذا ما يتعين البرهنة عليه ، والبراهميون ينفرون من البرهان النظرى .

١ - ونقول من الوجه الثانى : إن التحقق من نفع الآلات الصناعية أمر ممكن يسير ، وذلك بالمضاهاة بين فعلها وما نتوخاه منها ؛ أما المعتقدات الروحية فلا سبيل إلى التحقق من نفعها إلا فى الحياة الأخرى ، والحياة الأخرى مقبلة لا حاضرة ، فلا سبيل إلى تطبيق المنهج البراهمى ههنا ، وإلا وقعنا فى دور منطقي ظاهر ؛ بل قد لا توجد حياة أخرى ، فتكون فكرتها أسوأ اختراع يضيق علينا متاع الدنيا ولا يعوضنا منه شيئاً . إن ما بعد الطبيعة موضوع استدلال عقلى ، ولا تمكن معالجته إلا بتقديم النظر على العمل .

٢ - وبرجسون أيضاً ينكر كل قيمة للاستدلال العقلى ، ويحاول إثبات ما بعد الطبيعة بالتجربة الصرف . كان فى أول أمره على المذهب المادى ، ثم تبين له أن هذا المذهب مخطئ كل الخطأ فى تفسيره للحياة ، سواء النامية منها والوجدانية ، فإن الحياة تيار متصل من الظواهر المتنوعة ، على حين أن المادة حاضرة كلها فى كل آن ، تتكرر ظواهرها هى هى ؛ ويدل تطور الأحياء خلال العصور على أن الوجود كله حياة صاعدة منتشرة من أدنى الأنواع إلى أرقاها ؛ فى هذا التطور يصون الأحياء وجودهم ويعملون على ترفيقهم باستغلال الطبيعة كل على قدر استطاعته . هذه الاستطاعة ضئيلة فى النبات ؛ ثم تقوى وتوسع فى الحيوان بفضل الإدراك الحسى والنقطة فى المكان ؛ وأخيراً تبلغ حداً بعيداً من التنوع والسداد بفضل الإدراك العقلى ؛ ذلك بأن استغلال الطبيعة يقتضى تجزئتها للتمكن منها فى تطورها الجارف ، والحواس والعقل آلات لهذه التجزئة : الحواس تجزئ الأشياء إلى جهات عدة هى الموضوعات التى تمثلها ، والعقل يجزئ إلى معان ومبادئ ثابتة فهى جميعاً آلات لتيسير الحياة لا لتصوير الوجود ، ومن العبث التحويل على العقل فيما عدا العلوم الطبيعية ؛ ولنا إلى ما بعد الطبيعة سبيل أخرى غير الاستدلال العقلى ، هى التجربة نفسها كما نشاهد فى الصالحين من بنى الإنسان ، مما يدل على أن القوة المستولية على العالم تستولى بنوع خاص على

بعض الأشخاص وتدفعهم إلى خلق أعلى يستمسكون به لذاته ، ويستطيعون في سبيله الحرمان والاضطهاد والموت ؛ وتستول بنوع أخص على المتصوفة الذين يشعرون بالألوهية شعوراً ، وينوبون في محبتها لكونها هي محبة ، وينشرون المحبة في الإنسانية جمعاء .

ك - هذا التصور للوجود ، وهذا النقد للعقل جعل من برجسون فيلسوفاً اسمياً جارى الحسية إلى الحد الأخير ، فتورط في تناقضات شتى . التناقض الأول اعتقاده أن الوجود تغير محض دون ما شيء معين ثابت من وجه متغير من وجه : إن التغير تغير شيء بالضرورة . تناقض ثان هو اتهامه العقل بتجزئة الوجود تجزئة مفتعلة ، ودعواه أن الغاية من هذه التجزئة استغلال الوجود : كيف نشأ من التغير المحض عقل مجزئ مجزئ أجزاء ؟ وكيف أفلح العقل بمجموده على معانيه ومبادئه وسط الحركة الشاملة ، فتحكم في الوجود ؟ ولم تلك النظريات المعقدة في العلوم ، وتلك الآلات المركبة في المصانع ؟ أليس كل هذا التعقيد والتركيب مجارة للأشياء أنفسها ؟ وإذن فليس العقل مشوهاً للوجود ؛ ولو كان متروكاً لنفسه فالظن الغالب أنه كان كيفه تكييفاً أكثر بساطة وأيسر تناولاً . ثم إن النظرية العلمية كلية ضرورية ، تتضمن توقع المستقبل ، مما يدل على وجود أشياء وطبائع للأشياء وقوانين ثابتة . تناقض ثالث : لو سلمنا أن العقل عمل بالذات ، لبقى أن نفهم كيف تحول العقل النفعي إلى معرفة نزيهة يز يد اغتباطنا بها بقلد بعدها عن العمل والمنفعة ؛ وكيف شق العقل لنفسه طريقاً مغايراً لطريق التجربة ، فأنشأ علوماً مستقلة عن التجربة بمبادئها ومناهجها ، متنية مع ذلك إلى التجربة ، كما نشاهد في الرياضيات وفي الطبيعيات المعالجة بالرياضة ، فنبهرن مثلاً على مساواة زوايا المثلث لقائمتين بذلك البرهان النظرى المعروف ، على حين أن عقلاً عملياً بالذات لا يوحى بأكثر من قياس الزوايا وجمع الدرجات . وعلى ذلك فلننظر قيمته الخاصة . وقد يستخدم للعمل ، ولكنه متميز منه ؛ بل إنه كلما طلب النظر لذاته كان العمل أكثر تنوعاً وسداداً . ولا

مناص من طلب النظر لذاته ، فإن للعقل حاجة لا يتزل عنها هي الإدراك والتعليل .
 ل — وأما إقامة ما بعد الطبيعة على التجربة البحتة ، فنقول فيها إجمالاً إن
 التجربة البحتة ما هي إلا تسجيل الإحساس ظاهراً وباطناً ، وإن التفكير ، حتى
 في أدنى صورة ترجمة عن التجربة بمعان مجردة . وإذا لاحظنا أن العقول مختلفة في
 فهم المعاني المستفادة من التجربة ، فنضطر للتحليل والتعريف والدفاع والهجوم ،
 وكل أولئك إنما يتم بمعان مجردة ، اقتنعنا بأن التجربة البحتة لا تغلغ إلا عند
 العجاواات . وما كتب برجسون إلا ميتافيزيقا ، فقد تحدث فيها ، ليس فقط
 عن ديمومة شخصية ملحوظة بالوجدان ، بل أيضاً عن ديمومة كلية وصفها بأنها
 جوهر خالق دائم التغير ، وعرض آراءه في أصل المادة ، وأصل العقل ، والعلاقة
 بين العارف والمعروف في الإحساس والتعقل والحدس ، وحل معاني اللاوجود ،
 والإمكان ، والتغير ، والزمان ، والمكان ، والأخلاق ، والدين ، وبالجملة
 عرض لجميع مسائل الميتافيزيقا السلفية بأسلوب الميتافيزيقيين . فكان شاهداً آخر ،
 بعد شواهد لا تحصى ، على صدق قول أرسطو إن إنكار الفلسفة هو نفسه
 فلسفة . وهل نعد من التجربة البحتة ، أو من الاستدلال العقلي ، الانتقال من
 تطور الأحياء إلى قوة عليا مستولية على العالم ودائمة التغير هي أيضاً ؟ وهل يمكن
 أن تكون العلة الأولى متغيرة والمتغير متغير بغيره بالضرورة وفائد الأولية ؟ وبأى
 حق نعتد على تجربة المتصوفة للاعتقاد بوجود الله ، ولكل متصوف تجربته
 الخاصة لا يشاركه فيها غيره ولا يستطيع هو تبليغها تمام التبليغ إلى غيره ، فهي
 تلزمه وحده ، بل إن برجسون نفسه اندفع إلى القول بأن الصوفي لا يدري إن كان
 شعوره شعوراً بالله ، ولا يعنيه إن يدري ، وبكيفية شعوره ؟^(١) . من هذه الأمثلة
 ندرك أن مسائل الفلسفة هي مسائل حقاً ، وأنها لا تعالج إلا بالعقل ، وأن دعاة
 التجربة البحتة ، أو العمل المنتج ، لا ينكرون ذلك إلا باللفظ فقط ،
 ويستخدمون عقولهم في عرضها ومحاولة حلها . فلنستخدم نحن عقولنا لبيان أصول
 ما بعد الطبيعة بعد أن أثبتنا ضرورته القصوى ومكانته العليا .

الباب الثالث

المعاني والمبادئ الأولى

الفصل الأول

الوجود

٢٠ - التعريف بالوجود :

١ - رأينا إذن أن للإنسان قوة إدراكية متمايزة من الحواس بمدرجات غير محسوسة ، وهي المعاني المجردة ، وإن تكن المعرفة الحسية هي الأولى زمنياً ، وهي ضرورية ، بحيث نسلم للحسين بأن ما من شيء يوجد في العقل إلا وقد سبق له وجود في الحس ، لكن لا بمعنى أنه مدرك من الحس ، بل بمعنى أنه متضمن في موضوع الحس ، كتضمن معنى الإنسان في صور أفرادهِ ، أو بمعنى أنه مستنبط من موضوع الحس ، كاستنباط العلة غير المحسوسة من معلول محسوس .

ب - ورأينا أن المعاني تترتب فيما بينها تبعاً للدرجة التجريد ، فتتظم منها العلوم الطبيعية فالعلوم الرياضية ، وأتينا إذ نمضي في التجريد نبلغ إلى أعم المعاني إطلاقاً ، وهو معنى الوجود مبرأ من أى تخصيص وتعيين . وهذا المعنى إذ نتأملهُ نجد له لواحق ذاتية تشترك فيها الموجودات بمجرد كونها موجودات ؛ ونجد له مبادئ تعم مبادئ الموجودات والعلوم الباحثة فيها ، فيخرج لنا أن ههنا موضوعاً كلياً هو الوجود بما هو وجود ، وأن ههنا علماً كلياً له الرئاسة على سائر العلوم ، ومنها أقسام الفلسفة ، وأنه لذلك يسمى بالفلسفة الأولى ، من حيث إن الأعم متقدم في الوجود على الأخص ، وإن كل برهان فلانما يستمد أصله من هذا العلم . ففي هذا الباب ننظر في تلك المعاني الأولى ، أغنى الوجود ولواحقه ومبادئه ، فنشرحها وندافع عنها لكي نقيم المعرفة الإنسانية على أساس متين .

ج - قلنا في عنوان هذه الفقرة « التعريف بالوجود » ولم نقل « تعريف

الوجود» إذ ليس الوجود حد، وليس له رسم: أما الحد فيلتم من جنس ومن فصل نوعي، والوجود أبسط المعاني، ومن ثم أعماها، فلا جنس فوقه يعرف به، ولا فصل نوعي يعرض له ويميزه من حيث إن كل ما يعرض للوجود فهو وجود؛ وأما الرسم فيكون بما هو أبين من المرسوم، وما من معنى أوضح وأبين من معنى الوجود حتى يرسم به، وما من شيء يدرك إلا ويدرك موجوداً إما في الحقيقة. أو في الذهن. فالوجود أول المعاني لبساطته القصوى، وأول ما يقع في الإدراك لمعمومه الشامل. وكل ما يمكن صنعه هو شرح اللفظ فقط^(١).

د — لفظ الوجود يقال بمعنيين، أحدهما كصدر، كما هو ظاهر، والآخر كاسم أي «الموجود»: فالمصدر أو الوجود يعني على وجه الاستقامة، أي أولاً وبالذات، فعل الوجود أو الوجود بالفعل، ويعني على وجه الانحراف، أي ثانياً، ما يعنيه الاسم نفسه أي الموجود، ومعنى الاسم أي الموجود هو أولاً الماهية الحاصلة على الوجود، أو التي يلائمها الوجود فيمكن أن توجد، وهو ثانياً الوجود حاصلاً أو ممكناً، سواء كان الموجود ذاتاً أم فعلاً، فإن الفعل وجود، أي إيجاد من جهة الفاعل، ووجود من جهة المفعول. والشأن ههنا كشأن كل لفظ مجرد بالنسبة إلى اللفظ المشخص، وكل لفظ مشخص بالنسبة إلى اللفظ المجرد: فإننا إذا قلنا «الإنسانية» عنيلاً أولاً صورة الإنسانية، وثانياً الموضوع الحاصل عليها؛ وإذا قلنا «الإنسان» عنيلاً أولاً الموضوع الموجود إنساناً، وثانياً صورة الإنسانية التي هو بها إنسان. ومعنيها الوجود والموجود مرتبطان أوثق ارتباط، فإن الوجود وجود ماهية ما، والوجود والماهية شيان متمايزان من حيث إن الماهية قد لا توجد. يضاف إلى ما تقدم أنه «قد يدل بلفظ الموجود على النسبة التي تربط المحمول بالموضوع في الذهن، وعلى الألفاظ الدالة على هذه النسبة، سواء كان ذلك الارتباط لارتباط لإيجاب أو سلب صادقاً أو كاذباً، بالذات أو

(١) «الموجود لا يمكن أن يشرح بنير الاسم، لأنه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء» ابن سينا، النجاة.

بالعرض^(١) : فإذا قلنا « زيد عالم » أو زيد « هو » عالم عني أن زيدا « موجود » عالمًا .

هـ - وفي الفلسفة الإسلامية ألفاظ أُجريت بمعنى الوجود أو الموجود مع دلالتها على معنى آخر أيضاً أو أكثر من معنى : فلفظ « الشيء » يقال على كل ما يقال عليه لفظ الموجود . وقد يقال أيضاً على ما هو أعم مما يقال عليه الموجود ، وهو كل معنى متصور في النفس ، سواء كان خارج النفس كذلك أو لم يكن ، كعتر ابل وعنقاء مغرب . وبذلك يصح قولنا : هذا الشيء إما موجود وإما معلوم . وبهذا ينطلق اسم الشيء على القضية الكاذبة ، ولا ينطلق عليها اسم الموجود^(٢) . وعلى ذلك يقال « شيء » لكل طبيعة أو ماهية ، وهذه الماهية قد تكون مستقلة بوجودها أى جوهراً ، فتكون أحق باسم الموجود ، كإنسان ، وقد تكون موجودة في موجود أى عرضاً ، فيكون الأولى تسميتها « شيئاً » كالفكر والإرادة في الإنسان ، وقد تكون ممتعة الوجود ، كالعنقاء ، أو قضية كاذبة ، أو النسبة بين محمول وموضوع ، أو غير ذلك من التصورات الذهنية البحت ، فتسمى « شيئاً » لعدم وجودها بل امتناعه واقتصار الأمر على التصور فقط .

و - ولفظ « الذات » يقال بإطلاق على المشار إليه الذي ليس في موضوع [وهو الجوهر] ، ويقال أيضاً على المشار إليه الذي في موضوع وهو العرض [أى أنه في الحالين يقال على الوجود أو الموجود] ؛ وأما ذات الشيء إذا استعملت هكذا مضافة فلأنما يعنى بها ماهيته أو جزء ماهيته [فنعود إلى معاني لفظ الشيء] ، وقد يقال ما بالذات في مقابل ما بالعرض^(٣) .

ز - ولفظ « الإنية في الحقيقة في الموجودات » هي معنى ذهني وهو كون

(١) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٩ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٩ .

الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس»^(١) ؛ والإينية أيضاً «شيء زائد على الماهية خارج النفس ، وكأنه عرض»^(٢) ؛ أو هي «عبارة عن الوجود ، وهي غير الماهية»^(٣) .

ح - ولفظ «الهوية يقال بالترادف على المعنى الذى ينطلق عليه اسم الموجود ، وهي مشتقة من الهو كما تشتق الإنسانية من الإنسان ، وإنما فعل ذلك بعض المترجمين لأنهم رأوا أنها أقل تغليطاً من اسم الموجود إذ كان شكله شكل اسم مشتق»^(٤) . والهوية أيضاً «الأمر المتعلق من حيث امتيازها عن الأغيار»^(٥) ط - نعود إلى معنى الوجود نستكمل التعريف به ، فنقول إنه أول المعاني إطلاقاً ، خلافاً لما ذهب إليه بعض الفلاسفة المحدثين^(٦) من أن أبسط المعاني وأوطأ هو معنى الإضافة أو النسبة . وتتلخص حجتهم في قولهم إن معنى الوجود يدعو معنى اللاوجود ، أى أنه لا يعقل إلا بمعارضته لمعنى اللاوجود ، وكذلك معنى اللاوجود يدعو معنى الوجود ، وكلاهما بحاجة إلى الآخر ، فليس هذا ولا ذاك بسيط ؛ أما النسبة القائمة بين المعنيين ، أى النسبة الخالصة الخالية من كل تعيين وجودى فهي أبسط منهما ، وما من معنى إلا وهو يعرب عن نسبة إلى معنى آخر ، وفي معنى النسبة يتحد الإثنين ، ومن هنا المراحل الثلاث التى أبان عنها هجل ، وهي القضية وتقيضها والمركب منهما . فالنسبة هى التى يجب أن تكون موضوع ما بعد الطبيعة .

ى - هذه الأقوال الرامية إلى تأييد نسبية المعرفة الإنسانية ليس أيسر من الرد عليها : فمن جهة واحدة نقول إن معنى النسبة لا حق على المعنيين المتقابلين

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٣٠٢ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) النزالي : مقاصد الفلاسفة ، ص ٣٠ .

(٤) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٦ .

(٥) تعريفات الجرجاني ، مادة ماهية .

(٦) Hamelin, Eléments principaux de la représentation .

وانظر أيضاً ما كتبناه عن هجل في ف ح .

فيه ، كمنى الوجود واللاوجود ، أو أى معنيين آخرين ، من حيث إن النسبة لا تنشأ إلا بعد تعقلهما ، فهى تعتمد عليهما وتتضمنهما ، وإذن ليست هى المعنى الأبسط ، وإنما هى أعقد منهما . ومن جهة أخرى نعلم أن معنى اللاوجود يدعو معنى الوجود ، أى أنه يعقل كوجود مسلوب ، ولكن العكس غير صحيح ، فإن معنى الوجود مستقل عن معنى اللاوجود ، وهذا المعنى الثانى هو الذى يستند على الأول ، وهو لا يحد إلا بنى الوجود فنقول « لا وجود » بينا الوجود هو ما هو ، ولا يحد إلا بنفسه ، فهو الذى يجب أن يكون موضوع ما بعد الطبيعة .

٢١ - دلالة اسم الوجود :

١ - بيد أن هذا الموضوع يبدو كأنه لا يشبه سائر الموضوعات التى تنطبق على جزئياتها بنفس المعنى فيوفر كل منها للعالم الدائر عليه الوحدة اللازمة لتقرير قضايا كلية تستوعب الجزئيات فى ما صدقها . هكذا ارتأى بعض الفلاسفة وبعض المتصوفة : قالوا لما كان الله وحده هو الوجود بالذات ومن ثمة هو الموجود بمعنى الكلمة ، فما عذاه لا وجود له ، وإنما هو مظاهر لله وتجليات . فالتغاير بين الله والمخلوقات ، وبين المخلوقات بعضها البعض ، يمنع من إطلاق اسم الوجود إلا باشتراك محض ، كما يطلق اسم العين على العين الباصرة وعين الماء والدينار والحاسوس والنابه فى قومه ، بحيث تكون الوحدة فى الاسم فقط ويكون بين المسميات تغاير تام . وهذا التغاير يقصر علم ما بعد الطبيعة على الله وحسب ، أو يقضى على هذا المسمى علماً بالتشتت والبعث لعدم انطباقه على موضوع واحد ، فإن القضية التى موضوعها اسم مشترك ليس يلغى لها محمول ذاتى ^(١) .

ب - وجوابنا على هذا رأى أن الوجود بالذات يستتبع فقط أن الوجود يقال على الله أولاً ، ولا يستتبع لا وجود ما عدا الله ، ولا يمنع أن ما عدا الله موجود بالله وجوداً حقاً . إن الوجود يقال كمحمول ذاتى على كل موجود ،

(١) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٥ .

سواء أكان بذاته كالله ، أو بالله ، ولكن في ذاته كالجوهر الحادث ، أو في غيره كالعرض في الجوهر ، أو ذهنياً له وجود في الذهن مع عدم تحققه في الخارج أو استحالة تحققه .

ج - وليس يعنى قولنا هذا أننا نذهب إلى الطرف المقابل لاشتراك اسم الوجود ، فنزعم أنه يطلق بالتواطؤ ، أى بالتوافق والانطباق بمعنى واحد ، كما ينطبق اسم الجنس على كل نوع من أنواعه ، واسم النوع على كل فرد من أفرادهِ . العامة يظنون أن تجريد المعاني واحد في كل حال ؛ بل هكذا ظن بارمينيدس وسبينوزا وسائر الفلاسفة الاسمين ، وقد فاتهم أنه لما كان الوجود في كل موجود واقعاً على الماهية والأعراض جميعاً ، وكانت الموجودات متغايرة ، بعضها بالماهية والأعراض ، وبعضها بالأعراض فقط ، فليس يمكن تجريد معنى الوجود تجريداً تاماً ، بل يجب أن يكون المعنى المجرد ههنا مختلطاً غير معين ، لضرورة اشتغاله ضمناً على ماهيات وأعراض متغايرة ؛ بينما التجريد التام للجنس ممكن دون ملاحظة الأنواع لتحققه هو هو في جميعها وطوره الفصول النوعية خارج حده ، كطوره النطق على الحيوانية في الإنسان ؛ وبينما التجريد التام للنوع ممكن دون ملاحظة الأفراد لتحققه هو هو في جميعها وطوره الأعراض الشخصية خارج حده كذلك . وكما أن القول باشتراك اسم الوجود يركز الوجود في الله فيفيض إلى وحدة الوجود ، كذلك يفيض إليها القول بتواطؤ اسم الوجود أى تجريد الوجود معنى واحداً من كل وجه ، وذلك لاستلزام هذا القول اعتبار الفوارق بين الموجودات مظاهر موجود واحد مقابل للمعنى المتواطىء .

د - « فلم يبق أن يدل اسم الموجود على الموجودات إلا بضرب من ضروب التشكيل » ^(١) الذى هو اتفاق من وجه واختلاف من وجه . والضرب الذى يعنينا في هذا المقام هو الدال على مشاركة حقيقية من كثيرين مختلفين بالماهية في صفة ما ، ولكن لاختلافهم بالماهية تجيء المشاركة في الصفة مختلفة في كل نوع

منهم ، من حيث إن الصفة يجب أن تكون في الموجود على قدره وتبعاً لماهيته ، كما لو أطلقنا لفظ المعارف على الله وعلى الإنسان والحيوان ، فلا شك أن المعرفة هي في كل على حسب ماهيته لا على نحو واحد ^(١) ويسمى هذا « تناسباً » إذ أنه يعني أن المعرفة في الله هي بالنسبة إلى الذات الإلهية كالمعرفة في الإنسان بالنسبة إلى الماهية الإنسانية ^(٢) . والكثيرون المشاركون في صفة مترتبون بحسب درجتهم في الماهية ، فقال الصفة بالذات على أوطم ، وبالمشاركة على الآخرين كل تبعاً لدرجته . وبناء على هذا يطلق الوجود بمعنى حق على كل موجود ، لكن بالتناسب أى مع ملاحظة أن الوجود هو في كل موجود على حسب هذا الموجود ، وبالترتيب أى مع ملاحظة أن الوجود يطلق أولاً بالذات على الله واجب الوجود أو الموجود بذاته ، ويطلق ثانياً وبالمشاركة على المخلوقات . وهكذا الحال في أسماء كثيرة ، كالوحدانية والحقيقة والخيرية والجمال والعقل والإرادة والحرية وما إليها ^(٣) فتضادى وحدة الوجود ^(٤) .

هـ - وهناك ضرب من التشكيك نشير إليه ولو أنه لا يتعلق بالمسألة الراهنة ، ذلك هو الواقع في « أشياء تنسب إلى شيء واحد نسبة تقديم وتأخير ، كقولنا في الأشياء المنسوبة إلى الطب طيبة ، وإلى الحرب حربية » (ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة) فيقال اللفظ المشكك بطريق « النسبة » لا بطريق التناسب إذ أنه يدل على صفة في كثيرين أحلهم حد أصيل حاصل عليها بالمطابقة ، والآخرين منسوبين إليها لملاقة ما ، كقولنا هواه صهي ، وغذاءه صهي ،

(١) يستعمل ابن سينا لفظ المشكك ؛ ويستعمل لفظ المشابه ويرفه بأنه « الواقع على عدة متشابهة الصور مختلفة في الحقيقة لا يكاد يوقف على تخالفاها ، كالتألق الواقع على الإنسان والفلك [أى نفوس الكواكب كما كانوا يعتقدون] والمك ، وكالحى الواقع على الإله والإنسان والنبات وكل ما له نحو وسرعة في جوهره » (كتاب النجاة) .

(٢) « يقال متناسبة التي تتفق بالصورة لا باطلاق ، لكنها متفقة في الصورة بالأقل والأكثر » (ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ص ١٢٩٣) .

(٣) انظر كتابنا ف و في الأسماء الإلهية عند القديس توما الإكويني .

(٤) انظر تلخيصنا لرأى أرسطو في مناقشته لمذهب يارنيس ف هـ .

ومنزّل محي ، ومنطقة صحية ، وما إلى ذلك مما هو علة أو وسيلة أو أثر للصحة التي هي للحيوآن بالمطابقة وداخلة في تعريف سائر الحدود الثانوية . وظاهر أن اسم الوجود لا يقال بالنسبة على هذا الوجه ، وإلا عدنا إلى القول باشتراكه ، وقد أبطلنا هذا القول .

٢٢ - جهات الوجود :

١ - بعد هذا البحث في معنى الوجود ننظر في بضعة معان متصلة به اتصالاً وثيقاً ومفيدة في تفهمه . أولها معنى اللاوجود ، وهو إما سلبى أو عدى . اللاوجود السلبى نفي شيء ليس من شأنه أن يوجد ، كسلب العقل عن النبات والحيوآن ، فليس من شأنهما ، أى ليس من ماهية هذا أو ذلك أن يكون حاصلًا على العقل . واللاوجود العدى نفي شيء من شأنه أن يوجد ، كسلب الإبصار أو السمع عن إنسان ما حين نقول إنه أعمى أو أصم . ومع أن لفظ العدم يحى مرادفًا لفظ اللاوجود السلبى في الفلسفة الإسلامية ، إلا أنه مخصص للوجود العدى . قال الفارابى : « العدم لا وجود ما شأنه أن يوجد » ^(١) . وقال ابن سينا : « العدم هو أن لا يكون في ذات شيء من شأنه أن يقبله ويكون فيه » ^(٢) . واللاوجود بالمعنيين غير معقول في ذاته كما يعقل الوجود في ذاته ، إذ ليس له ماهية ولا خصائص ولا علاقات يعقل بها ، فلا يتصور إلا كنفى وجود أو عدم وجود . فعنى الوجود متقدم على معنى اللاوجود تقدماً ذاتياً وتقدماً إدراكياً .

ب - وقد بدا لبعض الفلاسفة أن اللاوجود المطلق ، كتصور لا وجود العالم قبل وجوده أو بعد زواله ، هو معنى زائف متناقض أو هو مجرد لفظ . قال برجسون : « لا يمكن تصور اللاوجود الكلى دون أن نترك ، ولو إدراكاً

(١) آراء أهل المدينة المناسة ، الفصل الأول .

(٢) رسالة الحدود ؛ والنتيجة .

مختلفاً ، أننا نتصوره ، أى أننا نعمل وأننا نفكر ، وأن شيئاً ما من ثمة لا يزال
 باقياً . وإذن فليس يكونَ الذهن أبداً صورة بمعنى الكلمة للوجود الكل ؛
 « وأن ما يوجد وما نتصوره هو حضور شيء أو آخر ، لا غيبة شيء ما . . .
 محال أن نفعل بالسلب » ^(١) . وظاهر بعد الذى قلناه أن برجسون يخلط بين
 تصور اللاوجود وبين صورة اللاوجود . أجل يتمتع تصور اللاوجود الكلى بحيث
 يشمل هذا التصور اللاوجود الحقيقى للذهن المتصور ؛ ولكن نفي كل وجود
 هو نفي معنى محصل ، وهذا المعنى المحصل هو الذى تنفعل به أولاً ، ثم نتصور
 عدم وجوده . وقد نبهنا على أن من الفلاسفة ، وعلى رأسهم أفلاطون ، من اعتقدوا
 أن لمعانيها جميعاً مقابلات فى الخارج مشابهة لها ، ولكن معنى اللاوجود معنى
 معكول يكونه الذهن بنفى الوجود ، على حد قول ابن رشد : « العدم وبالجملة
 السلب إنما يفهم بالإضافة إلى الوجود » وقوله : « لا يوجد عدم مطلق كما يوجد
 وجود مطلق ، بل عدم مضاف ، إذ كان العدم علماً لشيء » ^(٢) .

ج - والمعانى الأخرى التى تفصلها هنا لجلاء معنى الوجود هى تلك التى
 نذكر فى المنطق باسم « الجهات » عند الكلام على القضايا الموجهة ، وهى
 الوجوب والامتناع والإمكان والحدوث : ذلك بأننا فى كل قضية نعقل النسبة بين
 المحمول والموضوع ، ونعقل جهة وجود المحمول للموضوع . فالوجوب ضرورة ذاتية
 أو اقتضاء ذاتى : وقد يكون المقتضى عين الوجود ، مثل اقتضاء الذات الإلهية
 للوجود بمحض حقيقتها ، من حيث إن الله موجود بذاته أو واجب الوجود ، ومثل
 اقتضاء العلة لإيجاد معلولها بعد أن تم استعدادها لإيجاده واتنى كل عائق خارجي ؛
 وقد يكون المقتضى تمام تكوين الماهية ، مثل وجوب اجتماع الحيوانية والنطقية
 للإنسان ، أو لزوم خاصية جوهرية من الماهية ، مثل الضحك والموت للإنسان ،
 ومساواة زوايا المثلث الثلاث لثلاثتين ؛ وقد يكون المقتضى لزوم تالى معين عن

(١) التطور الخالق : ص ٣٠٢ ؛ ٣٠٦ ؛ ٣٠٦ Evolution créatrice.

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة ، ص ٣٩١ ، ٨٠١ .

مقدم معين متى كان المقدم بدسبياً أو مبرهنًا ، مثل : لكل متحرك محرك ، والعالم متحرك ، فالعالم محرك . في هذه الحالات يرى العقل وجوباً في موضوع تنقله ، ويجد لزماً عليه أن يقر بهذا الوجوب ، أعني أنه يرى نفسه تابعاً للوجود معيناً به ، خلافاً لما يزعم الحسبيون والتصوريون الذين لا يعتقدون بثبات الماهيات وثبات العلاقات فيما بينها . وعلى الوجوب وحالاته المختلفة يقاس الامتناع : فإن الممتنع بالذات هو ما يقتضى لذاته عدم وجوده ، فلا يوجد ولا يمكن أن يوجد لمنافاة جوهرية ، مثل المنافاة بين الحيوان الأعجم والكلام ، فيمتنع أن يتكلم الحيوان الأعجم ، ومثل المنافاة بين أن يكون العالم ناقصاً متغيراً ويكون موجوداً بذاته فيمتنع أن يكون العالم موجوداً بذاته .

د - ويفترق الإمكان عن الوجوب والامتناع معاً : فإن الممكن ما لا يقتضى لذاته وجوداً ولا علماً ، ففى « فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال » (ابن سينا ، النجاة) أعني أنه كالممتنع غير موجود لكن لا بسبب منافاة جوهرية ، ومتى وجد وجد كالواجب ، لكن لا باقتضاء ذاتي ، فيجب أن يعتبر من وجهين : وجه ذاتي ووجه خارجي : الإمكان الذاتي يؤخذ من اتساق الموضوع الممكن ؛ والإمكان الخارجى وجود علة قادرة على إيجاد الموضوع الممكن - هذا الموضوع إذا ما أوجد سمي حادثاً : فعنى الحادث أن الموضوع الموجود بالفعل وجد بعد لا وجود ، فكان من الممكن ألا يوجد ، وأنه وجد بلا وجوب ، فمن الممكن ألا يوجد بعد وقت .

هـ - هذه الجهات الأربع ترجع إلى اثنتين : يرجع الممتنع إلى الواجب ويعمهما معنى الضرورة : « هذا ضرورى الوجود ، وذلك ضرورى العلم » ؛ ويرجع الحادث إلى الممكن ويعمهما معنى الإمكان أو اللاضرورة ^(١) . وهكذا

(١) النجاة . ويلاحظ ابن سينا أن « العامة يعنون بقولهم ممكن ما ليس بمتنع من غير أن يشترطوا فيه أنه واجب أو لا واجب ، فيكون الممكن مقولاً على الواجب كالجنس له ، لأن الواجب غير ممتنع في المعنى . وأما الخاصة فإنهم يطبقوا معنى ليس بواجب ولا ممتنع [وهو الممكن] فيكون الواجب خارجاً من هذا الممكن ، فيجتنع من هذا أن الواجب يقع في الممكن العام ولا يقع في الخاصى » .

نرى أن للوجود أحكامه ، وأن معنى الوجود أول ما يقع في العقل ويظل النبراس الذي يسترشد به العقل . ومن هذا نرى أن ابن سينا ، مع تعريفه معني الجوب والامتناع بمعنى الضرورة ، كان قليل الدقة حيث يقول : « الواجب يدل على دوام الوجود ، والممتنع يدل على دوام العدم ، والممكن يدل على لا دوام وجود ولا عدم » : هذا القول أقرب إلى المذهب الحسي منه إلى المذهب العقلي الذي كان مذهبه ، فإن الواجب إنما يدل على دوام الوجود لكون الوجود ذاتياً له ، في حين أن دوام وجود الممكن لا يحيله واجباً ، وهذا خطأ وقع فيه أرسطوطا أراد أن يستدل بقديم العالم (في عرفه) على ضرورته : وقد كان ابن سينا يعتقد بقديم العالم ويثبت مع ذلك أن العالم ممكن غير ضروري ، فيدل على أنه كان يعلم الفرق بين وجوب الوجود وبمجرد دوام الوجود . كذلك تقول في تعريفه للممتنع بدوام العدم ، فإن مجرد دوام العدم لا يدل على الامتناع ، وكم من الممكنات قد لا تكون أوجدت وقد لا توجد أبداً وهي مع ذلك بمكنات ؛ إن دوام العدم للممتنع هو لكونه غير قابل للوجود . وأخيراً إن الممكن إنما يدل على لا دوام وجود ولا عدم لأن الوجود لا هو من ماهيته ولا هو مناف لها . فالفرق واضح بين معاني الجهات وبين علاماتها الظاهرة .

الفصل الثاني

لواحق الوجود

٢٣ - تعدادها :

١ - إذا تأملنا معنى الوجود وأنعمنا التأمل رأينا أن كل موجود فهو واحد نوعاً من الوحدة ، أى أنه غير منقسم فى ذاته ولا فى العقل من جهة ما يعتبر موجوداً واحداً ؛ ورأينا أن كل موجود فهو حق نوعاً من الحقيقة ، أى أنه هو ما هو وليس شيئاً آخر ، وأنه من ثمة معقول ، إذ أن الحق نسبة إلى العقل ؛ ورأينا أن كل موجود فهو خير نوعاً من الخيرية ، أى أنه من الصلاحية بحيث يتعلق به ميل واشتاء ، إذ أن الخير نسبة إلى الإرادة ؛ ورأينا أخيراً أن كل موجود فهو جميل نوعاً من الجمال ، أى أنه من التناسق والبهاء بحيث يروق للعقل والميل معا .

ب - هذه المعاني الأربعة لازمة من معنى الوجود لزوماً مباشراً ، تدل على خصائص للموجود بما هو موجود ، وليست قاصرة على كلى آخر أنخص من الموجود ؛ هى وجهات له لا تمايز منه تمايزاً حقيقياً ، ولا تزيد عليه شيئاً حقيقياً ، بل كل ما تزيده عليه اعتبار عقلي فقط ، ونقال مثله بالتشكيك أى بطريق التناصب ، إذ أن كل موجود فهو واحد بحسبه ، حق بحسبه ، خير بحسبه ، جميل بحسبه . فهى تلائم الموجود إطلاقاً ، وتعلو على الأنوع والأجناس التى ينقسم إليها الوجود فتقال عليها جميعاً .

ج - وقد تكونت هذه النظرية بتأملات بارمنيدس والفيثاغوريين وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين^(١) ومن أعقبه من رجال الأفلاطونية الجديدة وثنيين ومسيحيين

(١) ف ي ، ص ٢٨٨ .

وكان لما صدق واضح قوى لدى الفلاسفة الإسلاميين ، وسند ذكر عبارات لم تدل على مشاركتهم فيها .

٢٤ - الواحد :

١ - « يقال واحد لما هو غير منقسم من الجهة التي قيل له أنه واحد »^(١)؛ فاسم « الواحد إنما يدل على سلب وهو عدم الانقسام »^(٢) . وإذن فليس يزيد الواحد على الموجود شيئاً ثبوتياً ، بل نفي القسمة فقط ، وليس النفي زيادة حقيقة . بيد أنه لما كان كل سلب إنما يستند إلى إيجاب ، كان الواحد معنى إيجابى هو المقصود أولاً ، وهو ذات الموجود ، فإن « الوحدة هي الوجود الخاص الذى به ينحاز كل موجود عما سواه »^(٣) .

ب - من هذا التعريف يظهر لنا أن كل موجود فهو واحد ، ذلك بأن الموجود إما بسيط أو مركب : فالبسيط ليس منقسماً ولا قابلاً للقسمة ، وإذن فهو واحد ، والمركب بصير موجوداً واحداً حالما يتقوم بأجزائه . فوجود كل موجود قائم بعدم الانقسام ، وعدم الانقسام راجع إلى وحدته من الجهة التي يعتبر منها واحداً . وكل موجود لكي يحفظ وجوده يجب أن يحفظ وحدته . وهذا معنى قول إن الوجود والواحد متساوقان ، أو أن الواحد مساوق للموجود ، أى أن « كل ما يصح عليه قولنا أنه موجود ، فيصح أن يقال له واحد ، حتى إن الكثرة قد يقال لها كثرة واحدة »^(٤) كما سئرى . ويتلخص هذا بقول ابن رشد « إن الواحد مرادف لاسم الوجود [ولذا ذات الموجود وما هيته] وإنما يختلفان في الجهة فقط : وذلك أنه متى أخذت الماهية من جهة ما هي غير منقسمة كانت واحدة ، وإذا أخذت من جهة ما هي ماهية فقط سميت ذاتاً وموجوداً »^(٥) .

(١) ابن سينا : النجاة .

(٢) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ص ٣١٣ .

(٣) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ف ٥ .

(٤) ابن سينا : النجاة .

(٥) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٤٩ .

ج - وبذلك يتضح أن الوحدة إما جوهرية أو عرضية : الوحدة الجوهرية هي ذات الموجود وعدم انقسامها من جهة ما هي ماهية معينة ؛ وهي تلتأم الموجود البسيط أولاً وبالذات ، فإن البسيط غير منقسم ولا قابل للقسمة كما أسلفنا ؛ وتلتأم المركب الطبيعي المتقوم بأجزائه الخاصة به بالطبع ، مثل الإنسان مع تركيبه من قوى وأعضاء مختلفة ، فإنه غير منقسم من جهة كونه إنساناً ، فهو من هذه الجهة واحد بالذات . والوحدة العرضية هي ارتباط كثرة من الجواهر المتمايزة فيما بينها وعدم انقسامها من جهة هذا الارتباط : فهذا كثرة بالفعل ، ووحدة بالتركيب ، مثل السفينة أو أى مركب صناعي ، فهذا المركب ليس له وجود واحد ، وإنما الوجود الواحد لكل جزء من أجزائه .

د - ومن هذا يظهر أيضاً « أن الوحدة قابلة للأشد والأضعف » وأن الواحد من ثمة « مقول على ما تحته بالتشكيك : فالذى لا ينقسم بوجه أصلاً أولى بالواحدية مما ينقسم من بعض الوجوه ؛ والذى ينقسم انقساماً عقلياً أولى مما ينقسم بالحس ؛ والذى ينقسم بالحس انقساماً بالقوة أولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل وله وحدة جامعة ؛ وهو أولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل وليس له وحدة جامعة ، بل وحدته بسبب الانتساب إلى المبدأ [كما في التشكيك بطريق النسبة]^(١) .

هـ - وإنما تتفاوت الوحدة على هذا النحو لتفاوت الوجود بين الموجودات كما سبق القول ؛ ولتغاير الكثرات التي نردها إلى الوحدة : فكثرة الأجزاء واحدة بالكل المؤلف منها ، وكثرة الأعراض واحدة بالجواهر الحاملة فيه ، وكثرة الأفراد واحدة بالنوع المشترك بينها ، وكثرة الأنواع واحدة بالجنس الذي يعمها ، وكثرة المعلومات واحدة بالعلة الصادرة عنها . فكل كثرة إذن ترجع إلى وحدة من نوعها ، وهذا يستتبع قضيتين هامتين : إحداهما أن « كل كثرة إنما تقدر

(١) ابن سينا : رسالة في تفسير الصمدية ، في كتاب جامع البدائع ص ١٩ . ويقول ابن رشد في تلخيص ما بعد الطيعة ص ١٩ : « الواحد يقال على الأسماء المشككة بنوع من الأنواع » .

بواحد من نوعها ،^(١) ؛ فينشأ العدد الذى هو الكثرة المتقدرة بواحد . والقضية الأخرى أن هناك كثرات لا تقدر لعدم اشتراكها فى وحدة ما .

و- تبين القضية الأولى بملاحظة أن أجزاء الكثرة لى تقدر بواحد منها يجب أن تكون متجانسة نوعاً من التجانس ، من حيث إن التقدير يتم بتكرار وحدة بعينها ؛ وهذا هو السبب الفلسفى فى رد الكسور إلى توحيد المقامات . فالعدد يحدث فى العقل بتكرار الوحدة ؛ ولا تتكرر الوحدة تمام التكرار إلا فى أجزاء الجسم المتصل . المتجانس الماهية والمنقسم إلى وحدات من نفس الماهية ، كما إذا اتخذنا من المتر وحدة مقياسية وطبقناه على قطعة من الخشب أو من القماش فوجدنا أن هذه القطعة تساوى سبعة أمتار طولاً وثلاثة عرضاً . فالمتجانس أو « المتصل ليس ينقسم إلى أجزاء محدودة العدد بالطبع »^(٢) ؛ وليست وحدته المقياسية واحدة بالطبع ، ولكنه قابل لأى قسمة بأى وحدة . أما غير المتجانس ، كالحويان مثلاً ، فإنه ينقسم إلى أجزاء محدودة العدد بالطبع هى وظائفه وأعضاؤه ولما كانت هذه الأجزاء متباينة الماهية فإنها لا تقدر ولا تؤلف عدداً إلا إذا أدرجت تحت أقسام أعم ، كما أن ثلاث تفاحات وخمس برتقالات لا تجمع إلا إذا أدرجت تحت معنى شامل لها كعنى الفاكهة . على أن غير المتجانس متحقق فى مادة متصلة ، فمن الممكن غض النظر عن ماهيته واعتبار مادته فقط ، وحينئذ يعود حكمه حكم المتصل ويمكن قسمته مثله ، فيقطع النبات والحويان اتفاقاً بل أن يشرح تشریحاً علمياً .

ز- وتبين القضية الثانية بالنظر فى الكثرة المتباينة الآحاد العادمة وحدة شاملة لها ، فإن مثل هذه الكثرة لا تقدر ولا تجمع فى عدد ؛ وهذا شأن الأشياء المجموعة بالتشكيك ؛ فلا يقال مثلاً إن الله والإنسان اثنان ، أو أن القرس والقارص اثنان ، إذ ليس الوجود متواطئاً متساوياً حتى يصلح أساساً لوحدة تامة

(١) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، ص ١٣٤١ .

(٢) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ١٠ .

تكرر بعينها ؛ فالجمع ههنا لا يعنى إلا أنه يوجد مرتين موجود غير منقسم في ذاته منقسم من غيره ، دون التعبير بحال عن مساواة يرجعان إليها . وإذا عددنا آحاد مثل هذه الكثرة المتباينة نتج لنا عدد زائف من حيث إن واحداً من آحادها لا يمكن أن يعتبر وحدة تقديرية ومقياساً مشتركاً .

ح- والواحد الذى هو مبدأ العدد ، أى الذى يتألف العدد بتكراره ، ولا يطلق بدقيق الإطلاق إلا على الماديات المتجانسات ، فهو يزيد شيئاً ثبوتياً على جوهر الموجود الذى يطلق عليه ، كما يزيد الأبيض على الإنسان ، فإن وصف الشيء بأنه واحد من كثرة ، أو دخول الشيء في عدد ، هو أمر عارض له من جانب العقل الذى يعد . ويلوح أن ابن سينا قد خلط بينهما ، فاعتقد أن الواحد المساوق للموجود يزيد شيئاً ثبوتياً على جوهر الموجود كالواحد الذى هو مبدأ العدد . ومن أقواله بهذا المعنى إن الواحد « شرط زائد على الذات » وإن « طبيعة الواحد [هى] من الأعراض اللازمة للأشياء وليس الواحد مقوماً لماهية شيء من الأشياء ، بل تكون الماهية شيئاً ، إما إنساناً وإما فرساً أو عقلاً (مفارقاً) أو نفساً ، ثم يكون ذلك موصوفاً بأنه واحد وموجود » وأن « الواحدية ليست ذات شيء ولا مقومة لذاته ، بل صفة لازمة لذاته » وأن « الواحدية من اللوازم »^(١) . وقد غلطه ابن رشد في ذلك ، قال : « ظن ابن سينا أن الواحد بالعدد (أى المساوق للموجود) إنما يدل على عرض في الجوهر ، وأنه ليس يمكن أن يدل على جوهر شيء »^(٢) ، على حين أن « جوهر كل واحد من الأشياء هو واحد بالذات لا لأمر زائد عليه »^(٣) وإن « الوحدة ليست تفهم في الموجود معنى زائداً على ذاته خارج النفس في الوجود ، مثل ما يفهم من قولنا موجود أبيض ، وإنما يفهم منه حالة علمية وهي

(١) النجاة : ص ٢٢٠ ، ٢٠٩ ، ٢٠٩ ، ٣٤١ .

(٢) تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ١١ . ويل هذه العبارة كلام قلق غامض لا يبين منه رأى ابن سينا والرء عليه .

(٣) تفسير ما بعد الطبيعة ، ص ٣١٥ .

علم الانقسام^(١) . وسنرى الفائدة العملية لهذه التعريفات والتدقيقات عند الكلام وعلى وحدانية الله ومساواة الخلق للمخلوق في الوجود في كتاب آخر بإذنه تعالى .

٢٥ - الحق :

١ - الصفة الثانية من صفات الموجود هي الحق . « والحق هنا اسم فاعل في صيغة المصدر ، كالعدل [في قولنا إنسان عدل] ، والمراد به ذو الحقيقة . وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان^(٢) ترجع إلى اثنين ؛ أحدهما ما به الموجود هو هو ، فكل موجود حق بحسب حصوله على ما هيته ، كما نقول « هذا ذهب حق » حين يكون الشيء حاصلًا على خصائص الذهب ، والمعنى الآخر هو المطابقة بين المعرفة والشيء المعروف . قال الفارابي : « حقيقة الشيء هو الوجود الذي يخصه وأيضاً فإن الحق قد يقال على المعقول الذي صادف به العقل الموجود حتى يطابقه . وذلك الموجود من جهة ما هو معقول يقال له إنه حق ، ومن جهة ذاته من غير أن يضاف إلى ما يعقله يقال إنه موجود^(٣) . وقال ابن سينا : « حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له . وقد يقال أيضاً حق لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً^(٤) .

ب - وقياساً على هذا التعريف للحق في الموجود وفي المعرفة يعرف الباطل بأنه ما من شأنه أن يظهر على غير حاله بسبب مشابهته لشيء آخر في الأعراض الخارجية فيؤخذ على أنه ذلك الشيء الآخر^(٥) كما يؤخذ القصدير على أنه فضة أو تؤخذ المראה على أنها عسل ؛ ولكن القصدير في ذاته قصدير حق ،

(١) ابن رشد : تهاقت الفلاسفة ، ص ١٩٦ .

(٢) الطوسي : شرحه على الإشارات ، ص ١٩٢ .

(٣) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ف ٥ .

(٤) ابن سينا : التنجاة ، ص ٢٢٩ .

(٥) أرسطو : ما بعد الطبيعة ، م ٥ ، ف ٢٩ .

والمرارة في ذاتها مرارة حقّة : فالموجود يقال له باطل أو كاذب لا من حيث ما هو هو ، بل من حيث ما ليس هو وما يظن أنه هو . وعلى ذلك فليس في الوجود باطل ، بل الباطل في معرفتنا فقط . أما الحق فهو في الوجود وفي المعرفة كما تقدم .

ج - فن جهة الوجود ليس وصفه بالحقية فضولا ، فقد وجد فلاسفة أنكروا هذه الحقية التي تعني أن لكل موجود ماهية متسقة ثابتة ، واستبدلوا بها الصيرورة المستمرة التي تعني أن كل موجود فهو ملتبس أضداد تصطرع فيه ، وتتوافق ، وتعود إلى الاضطراع ، دون أن يقر لها قرار ، حتى قال هرقليطس «إن كل موجود فهو موجود وغير موجود » فيمتنع وصفه بصفات ثابتة ونفسطر إلى تعليق الحكم عليه والعدول عن العلم . ويمثل هذا قال هجل ، وقال بروجسون . وقد يما كشف أرسطو عن غلط هذا المذهب ، فنبه على أن الأضداد لا توجد في الموجود ممّا أى كلها بالفعل ، فلا يتفق الموجود ما أن يكون أبيض وأسود في آن واحد ومن جهة واحدة ، وإنما يوجد ضد بالفعل وضد بالقوة ، فيكون الموجود حاصلًا على الأول ، وقابلًا للثاني ؛ كما نبه على أن الأشياء لا تتغير من كل وجه ، بل تتغير العوارض ويبقى الجوهر ، وإنما يتناول العلم الجوهر لا العوارض . ثم إن القول بالوجود واللاوجود في آن واحد يلزم عنه في الحقيقة أن الأشياء ساكنة لا أنها متحركة ، إذ لا يبقى هناك شيء تتحول إليه ما دامت جميع المحمولات حاصلة لجميع الموضوعات^(١) .

د - ومن جهة المعرفة يجد الحق إجمالاً بأنه المطابقة بين المعرفة والأشياء . على أن هذه المطابقة تختلف : فقد تكون مطابقة المعرفة للأشياء متى كانت الأشياء أصولاً واشبهتها المعرفة . وقد تكون مطابقة الأشياء للمعرفة متى كانت المعرفة أصلاً واشبهتها الأشياء المكوّنة عنها ، سواء في ذلك الأشياء الطبيعية والمصنوعات الإنسانية ، فإن المصنوعات توصف بالحقيقة حين نجى شبيهة بتصور العقل

وصنع الفن . لكن النسبة بين عقلنا والأشياء الطبيعية نسبة عرضية ، على حين أن النسبة بين عقل الصانع الإنساني ومصنوعاته نسبة جوهرية أو بالذات من حيث إن وجود هذه المصنوعات متعلق بالعقل . فإذا قلنا إن الموجودات الطبيعية حقة من جراء حصولها على ماهياتها أو مطابقتها لمعانيها ، لم يعتبر هذا القول تفسيراً نهائياً لحقيتها ، إذ أن الأشياء لم تصنع أنفسها وتلبس بماهياتها ، وليس الإنسان مقياسها ، وإنما هو قابل لصورها وحسب ، فلا بد أن نرجعها إلى عقل أعلى هو قانونها وخالقها كما أن العقل الإنساني قانون مصنوعاته وموجدها . ومن هذه الوجهة العليا نقول إن الحق موجود حقيقة في العقل فقط : موجود أولاً في العقل الإلهي مصدر الحق ؛ وثانياً في العقل الإنساني صورته ، وبينهما الأشياء صورة علم الله ومصدر علم الإنسان ، فتلحقها الحقيقة من الناحيتين : من ناحية العلم الإلهي ، وهذه نسبة ذاتية ، ومن ناحية العلم الإنساني المكون عنها بالتجربة والاستدلال ، وهذه نسبة عرضية إن وجدت لم ترد عليها شيئاً ، وإن علمت لم تنقص منها شيئاً . وبذا يتضح قولنا إن كل موجود فهو حق ، أو إن الحق مساوٍ للوجود ، فإن كل موجود فهو مطابق للعقل الإلهي ، وكل موجود فله ماهيته ، وكل موجود فهو كـفء لأن يولد الحق في كل عقل حالماً يُعلم .

٢٦ - الخير :

١ - الصفة الثالثة هي الخير . وقد تناقل الفلاسفة تعريفاً للخير أورده أرسطو في مفتتح كتابه « الأخلاق النicomacheية » ناسباً إياه إلى بعض القدماء دون تخصيص : قال « الخير هو المقصود من الكل » : وهذه ترجمة حرفية نقرأها في « تهذيب الأخلاق » لابن مسكويه [طبعة القاهرة ص ٩٠] بينما نقرأ في « النجاة » لابن سينا « الخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده » (ص ٢٢٩) . وليس هذا تعريفاً بمعنى الكلمة أي حدّاً علمياً ، وإنما هو رسم يدل على الخير بقصد القاصد إليه ، لا بخصوصية جوهرية فيه . أجل ليس بعد المعاني والمبادئ الأولى معان ومبادئ أيين منها تفيد في بيانها ،

فلا يبقى إلا أن تبين بآثارها كما تبين العلة الخفية بعملولاتها ، والخير من المعاني الأولى ، وأثره تحريك التزوع ، فيرم بهذا التحريك . ولا معنى لدعوى منكرو الماهيات من حسين وتصورين أن ليس للأشياء خيرته بالذات مقصودة بالذات ، وإنما نحن نسمى الشيء المقصود خيراً لكونه مقصوداً منا ، أى أن التزوع الإنساني إلى شيء ما هو الذى يفضى عليه الخيرية : لا معنى لهذه الدعوى من حيث إن المقصود لا يقصد إن لم تكن له خيرية ، أو أن القاصد لا يقصد إلا ما يرى فيه خيراً حقيقياً أو مظهرًا .

ب - وهذا الرسم يفضى بنا إلى حد إذا لاحظنا أن القاصد إنما يقصد إلى شيء بسبب كمال في هذا الشيء مفقود عند القاصد ومطلوب منه « ليتم به وجوده » كما يقول ابن سينا . فالخير كمال في الوجود ، أو هو الموجود باعتباره أساساً لنسبة ملائمة بينه وبين التزوع ، وهذه النسبة ذهنية صرف لأن ميل القاصد لا يغير من المقصود شيئاً ، بينما الكمال خاصية للموجود ، فبالكمال يجد الخير . وهنا يجب الاجتزاز من بعض المزالق : فقد يقال إن من الناس من يقصدون إلى الشر ، فلا يعرف الخير بالمقصودية . والجواب أنهم يقصدون إلى الشر لا باعتباره شراً ، بل باعتباره خيراً ، فإرادتهم قاصدة بالذات إلى الخير ، لكن قد يكون كذلك في الظن فقط لا في حقيقة الشيء ، فتقع الإرادة على الشر عرضاً .

ج - وقد يظن أن تعريف الخير بالمقصودية لا يتفق مع قولنا « الكل » أو « كل شيء » لأن القصد لا يحدث إلا بعد إدراك ، فهذا التعريف يقصر الخير على الموجودات المدركة . والجواب أن هذا التعريف يشمل أيضاً الموجودات عادمة الإدراك ، فإن لها هي أيضاً نسبة إلى أفعال معينة نراها تفعلها ، وإلى أشياء معينة نراها تتوجه إليها ، وفي الحالين النتيجة خير لها أى كمال يتم به وجودها ، وتحقيق للنظام العام ؛ وإذا كانت لا تتركه ولا تتوجه إليه بالإرادة فهذا دليل على أنها موجهة من مدرك أعلى ركب فيها هذا التزوع الطبيعي ،

لا على أنها خارجة عن الخيرية الكلية ؛ فالقصد وما يفترضه من إدراك متوفران ههنا على هذا الوجه .

د - وقد يظن أن إطلاق التعريف على « الكل » من شأنه أن يبحر الخير في الله وحده وينقيه عن سائر الموجودات ، لأن الله وحده غاية الكل ؛ ويلوح أن ابن مسكويه إنما ردد هذا المعنى حيث قال : « الخير الذي يقصده الكل هو طبيعة تقصد ولها ذات ، وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس ، فهم بأجمعهم مشتركون فيها » . والجواب أن هذا التأويل سائغ من جهة أن الله هو الخير بالذات وعلة الخير في الموجودات ، وأن التزوع إلى أى خير جزئى هو من ثمة نزوع إلى الخير الأعظم ، بحيث يكون هناك خير واحد يتزوع إليه الكل . بيد أن هذا التأويل لا يستلزم سلب الخيرية عن المخلوقات ، وليس موضوع التعريف خيراً معيناً ، بل هو الخير إجمالاً أو بالجملة كما يقول ابن سينا .

هـ - وما تقدم يتضح أن الخير والوجود متساوقان ، أعنى أن كل خير وجود ، وكل موجود خير . وتزداد هذه القضية اتضاحاً بملاحظة الأدلة الآتية الدليل الأول أن كل موجود فهو كامل نوعاً من الكمال لأنه منظم في نفسه حاصل على ماهية متسقة العناصر قابلة للوجود ، لذا هو يجب أول ما يجب وجوده الخاص ، فيعمل على نمائه ويحديه من كل عدوان ؛ فكل موجود بمجرد كونه موجوداً هو موضوع محبة من ذاته لذاته ، أى أنه خير . الدليل الثانى أن كل موجود فله إلى آخرين نسبة مطردة طبيعية بها يلتزم النظام العام ، وهذه النسبة غاية له وغاية للآخرين ، والغاية خير ، كما أن تحقيق النظام خير . الدليل الثالث أن كل موجود فهو فاعل ، وهو إنما يفعل ويحقق النسبة التى يقوم عليها خيره والنظام ، لا اتفاقاً ولا قسراً من خارج ، بل بميل طبيعى باطن فيبين عن قوى فاعلية يؤثر بها في غيره إلى جانب قوى انفعالية تتأثر من الغير وهذه القوى بما يلحقها من انفعالات أو يصدر عنها من أفعال هى خير من (٩)

حيث إنها وسائل لتحقيق خيره وخير الموجودات المتصلة به : فجملة القول أن الخير والموجود متحدان ذاتاً ، غير أن الخير يزيد على معنى الموجود نسبة ملاءمة بين الخير والتزوع ، تلك الملاءمة التي أساسها كمال الموجود . لذا يحى ترتيب الخير بعد الحق الذي لا يزيد على الموجود شيئاً .

و- وينقسم الخير إلى ماثور لأجل ذاته، وماثور لأجل غيره، ولذا: فالماثور لأجل ذاته قد يكون غاية قصوى أو يتخذ واسطة وسيلة إلى غاية أبعد منه ، وهو ماثور لأجل ذاته على كل حال لأنه يختم حركة التزوع . والماثور لأجل غيره هو الذي يختم حركة التزوع نسبياً أى باعتباره نافعاً ومفيداً فى سبيل خير آخر . واللذة هى الرضا والاطمئنان عند الحصول على خير مقصود أو هى الشعور بالموافقة والملاءمة بين قواها وموضوعاتها . ولما كان الخير مساوفاً للموجود، فإنه يطلق على أقسامه كما يطلق الموجود على أقسامه ، أى بطريق التناسب والتقديم والتأخير ، لا بطريق التواطؤ الذى يصدق بالسواء ؛ فالخير يصدق أولاً على الماثور لأجل ذاته لأن له فى ذاته ما لأجله يؤثر ؛ ويصدق ثانياً على اللذيد لأن ليس له من سبب القصد إلا اللذة ، وقد يكون ضاراً وغير جدير بالإيثار ؛ ويصدق ثالثاً على النافع أو المفيد لأن ليس له فى ذاته ما لأجله يؤثر ، بل إنما يؤثر كوسيلة إلى خير آخر ، كتماعى النواء الكريه لأجل الصحة .

ز- هذه القسمة هى باعتبار مفهوم الخير ؛ أما باعتبار اتحاد ذاتاً مع الموجود فإنه ينقسم إلى المقولات العشر التى تستوعب كل الموجودات ؛ وينقسم أيضاً إلى خير طبيعى وخير خلقى ؛ وأيضاً إلى خيرات النفس وهى العلوم والفضائل ، وخيرات البدن من صحة وجمال ، وخيرات خارجية وهى الأهل والمال والجاه وإلى غير ذلك تبعاً للوجهة الملحوظة .

٢٧ - الشر :

والخير يتميز بضده الذى هو الشر . والكلام هنا على الشر الطبيعى ،

لا الشر الخلقى ، كما كان الكلام على الخير الطبعى المساوق للموجود . فنقول إن طبيعة الشر تظهر أولاً بعض الظهور باستعراض أنواعه ، وهى تقابل أنواع الخير . فمن الشرور ما ليس يؤثر من أى وجه من الوجوه ، وهذا يقابل الخير الذى يؤثر لأجل ذاته ؛ ومنها ما ليس يؤثر باعتباره شراً ، وقد يؤثر لوجه خير فيه ، كالضار المقابل للنافع أو المفيد ، فإنه ليس يطلب من جهة كونه ضاراً ، وقد يطلب كوسيلة إلى غاية ارتضيها ، مثل السم أو الحريق أو الفرق عند الذى عقد العزم على الانتحار ؛ وكالمؤلم المقابل للذيد ، فإنه هو أيضاً ليس يطلب من جهة كونه مؤلماً ، وقد يطلب فى سبيل الوطن أو الدين أو غاية أخرى . ففى هذه الأقسام الثلاثة يظهر الشر كأنه غير مؤثر لذاته أى من جهة كونه شراً . وهذا رسم سالب يؤذن بأن الشر نقص وحرمان كمال ما مثل الجهل والضعف وتشويه الحلقة ، وأنه لذلك يثير فى النفس عزوفاً وإباء ، على حين أن الخير وجود وكمال يثير فى النفس الرغبة للملامته وموافقته للزروع الطبعى .

ب - وهذا الرسم السالب يؤذن باستحالة التأدى إلى حد موجب كما تأدينا فى تعريف الخير ، فإن « الشر لا ذات له » ولكننا نخلع عليه شبه ذات بنسبته إلى الذات التى تنتقص به أو تفسد ، كتصورنا العى عدم الرؤية ، وتصورنا الصمم عدم السمع ، وعلى هذا النسق نتصور كل شر على أنه عدم خير ؛ ولا عبء بهيمة الألفاظ المستعملة فى اللغات إذ أن كثيراً من هذه الألفاظ ما له هيئة محصلة ومعناه معطل ، كالألفاظ المذكورة الآن . « فالشر بالذات هو العدم ، ولا كل عدم ، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته » أو « يقال شر لنقصان كل شيء عن كماله ، وفقدانه ما من شأنه أن يكون له » .

ج - وبناء على هذا التعريف يجب استبعاد ما أسماه ليبنتز بالشر الميتافيزيقى وأراد به فقدان كل مخلوق كمالات كثيرة بسبب تناهى طبيعته ،

مثل ألا يكون للإنسان جناحان ، وغير ذلك مما يسهل تأليفه من الأمثلة . ولكن إذا سلمنا بهذا النوع من الشر لازم أن يحصل كل مخلوق على كل الكلمات فيجمع العالم في واحد ، وإلا كان العالم مجموعة ضرور ميتافيزيقية ! والحقيقة أن هذا ليس فقدان ما من شأنه أن يوجد ، وإنما هو محض نفي ، فإن لكل موجود ماهيته وطبيعته ، فشره فقدان شيئاً مستحقاً ومقتضى لماهيته وطبيعته . وإذا لم يكن للشر ذات وقوام فإن له دائماً موضوعاً يحل فيه ؛ إن جاز هذا التعبير ، أو يبتلى به ، وهذا الموضوع هو موجود ، وهو خير بما فيه من وجود ولو أنه منقوص بالشر ، بحيث نستطيع أن نقول بدقيق القول إن الشر لا يبيء إلا في الخير .

د - هذه القضايا الخلية تدعونا إلى أن نظهر عقلنا من تصورات الخيلة ، وسواس الحواس والمنفعة الذاتية ، فإن الخيلة تضللنا في مثل هذه المسائل تضليلاً شديداً ، فهي توهمنا أن ما يعبر عنه بلفظ شكله محصل هو محصل كذلك من حيث المعنى ، وقد يكون معناه معدولاً . والمنفعة الذاتية توهمنا أن ما لا يوافقنا هو شر بذاته ، كحكم القاضي العادل ، فإنه خير في ذاته . ويعتبره المحكوم عليه شراً ، أو كالسلم في الأفعى والعقرب ، فظنه شراً بالذات ، ولو كان كذلك لقتلها أولاً . فقد كان أنبادوقليس واهماً حين وضع الكراهية مبدأ للشر في العالم إلى جانب المحبة مبدأ الخير ؛ وكان المانوية واهمين مثل وهمه في اعتقادهم بإله شرير بالذات صانع للشر إلى جانب إله الخير . وواهمون أيضاً أولئك الذين يؤولون انتحار المتحررين كأنه طلب للوجود ، ويرون فيه الدلالة على أن الوجود خير وغاية تطلب ، خلافاً لما قلناه من أن الوجود هو وحده غاية مطلوبة ؛ والتأويل الصحيح أن المنتحر يرى في الشر النازل به فقدان خير لا يطيق هو فقدان ، فبالعرض وبسبب الخير المفقود كان الوجود مطلوباً . وواهمون أولئك الذين يريدون أن يثبتوا الوجود للشر بثبوت الألم الناشئ عنه : أجل إن الألم ثبوت في الشخص الذي يتألم ، ولكنه يدع الشر

كما هو نقصاً وعدمياً ؛ الألم هو الشعور بالنقص والعدم ، فلا يمكن الخلط بينهما ، ولا الاعتقاد بثبوت هذا الشر الذي هو الألم إلا من الوجهة النفسية . وعلى ذلك فلا معنى لاقتضاء علة للشر تكون علته بذاتها وطبقاً لطبيعتها ، فإن العدم غير مفتقر إلى علة ؛ وكل ما هنالك أن للشر أصلاً أو ظرفاً هو فعل علة وجودية ، ومن ثمة خيرة ، قاصدة إلى خير ، ويحدث الشر عنها عرضاً واتفاقاً . والنتيجة الأخيرة أن « الوجود خيرية ، وكمال الوجود خيرية الوجود »^(١) .

٢٨ - الجمال :

١ - الصفة الرابعة هي الجمال . وأول ما ندرك الجمال ، وأكثر ما ندركه يقع في المحسوسات ، فإنها أسير معلوماتنا اكتساباً ، تملأ منا الأبصار والأسماع . وإنما يتحقق فيها الجمال بثلاثة عناصر أو شروط هي : التام والتناسب والبهاء . تمام الأجزاء ضروري لقوام الشيء ، والشيء الناقص قبيح لمجرد نقصه ، وكل جزء تام من أجزائه قد يكون جيلاً وغاية في الجمال في يابه ، مثل يد تمثال مهشم . وليس يكنى التمام المادى في شيء أو في جزء منه ، بل يتعين أن ينضاف إليه التمام المعنوي وهو التناسب والتطابق بين الأجزاء ، فإن المختلط والمهوش غير معقول وغير مستساغ من الحس ، على حين أن التناسب جلي متميز ، وأن الحس والعقل يقتبطان بالمتناسبات ويسكنان إليها . ويختلف التناسب بحسب الأشياء والغايات طبعاً ، ولكنه واجب ، وواجب بحيث تشرق منه صورة معقولة في أجزاء المادة ، سواء الصورة الطبيعية والصورة الفنية ، سواء كانت فكرة أو عاطفة ، دون إعانات العقل واضطراره للتفكير والتجريد . ومتى جاء الإشراف في أشكال محكمة ، أو في ألوان متسقة لامعة ، أو في أصوات منسجمة

(١) كل العبارات الواردة بين ألفة في هذا المدد هي من « النجاة » لابن سينا . وسنعود إلى هذه المسألة حين نتحدث عن العناية الإلهية في الباب الثاني من كتاب « الطبيعة وما بعد الطبيعة » ، فإن كثيرين يتخذون من آلام الإنسان والحيوان اعتراضاً على وجود الله أو على عنايته .

قوية أو عذبة ، كان البهاء الذى يجذب الحس والعقل ويخرجه عن طوره .
 فنستطيع أن نجمل هذه العناصر الثلاثة بقولنا « الجمال إشراق صورة فى أجزاء
 مادية متناسبة » ؛ أو بعبارة أخصر : « الجمال بهاء التناسب » . وما علينا إلا
 أن نذكر موقفنا من الشيء المحروم جزءاً أو أكثر ، أو عديم تناسب الأجزاء ،
 أو عديم البهاء ، فإننا نصدف عنه ونصفه بالقبح . فصفات الجمال مضادة
 لهذه ، مثيرة لشعور مضاد . وإلى هذا يرجع تعريف ابن سينا حيث يقول (فى
 النجاة) : « جمال كل شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له » وما يجب
 لأى شيء أجزاءه وتناسبها فيما بينها كشرطين لوجوده ، وبهاء الأجزاء فى تناسبها
 كشرط لجمالها .

ب — وإذا كان المحسوس أول ما يتفق لنا أن نرى فيه الجمال ، فإنه
 هو يخرج بنا من دائرته الضيقة ويسلمنا إلى المعقول المتراى الآفاق . ذلك بأن
 النسبة ليست شيئاً محسوساً ، ولكنها رباط معنوى بين شيئين أو أكثر ، فلا
 تدركها حاسة من الحواس ، وإنما العقل هو الذى يدركها ، فالجمال المحسوس
 مدرك من مدركات العقل . وقد يظن أن البصر والسمع يدركانه ؛ ونحن نقول
 بالفعل « مناظر جميلة ، وأصوات جميلة » ولا نقول « طعوم جميلة أو روائح
 جميلة » . بيد أن هذا محض ظن : فإن البصر يفعل انفعالا فيزيقياً بزه الألوان ،
 كما يفعل الأطفال والحيوانات باللون الأحمر وما إليه من ألوان شديدة التأثير
 والانفعال الفيزيقي بوقع الأصوات أشد ظهوراً ، فإن تأثيرها يدفع بنا وبالحيوان
 دفعا تلقائيا إلى الحماسة أو الطرب أو الحزن ، ثم ينبت فى العقل معنى الجمال
 بالرجوع على الألوان والأشكال والأصوات وتأمل ما بينها من نسب . فالبصر
 والسمع يجنمان العقل بأن يقدمتا إليه المادة ، والعقل هو الذى يتدف إلى ما وراء
 المادة من نسبة ومعنى ؛ كما أن العقل هو الذى يدبر الخيلة المبدعة فى الفن ،
 فيتكرر المعنى المراد التعبير عنه بالمصنوع الفنى ، ثم يستدعى من بين الصور
 المختزنة فى الخيلة تلك التى تفيد فى التعبير دون سائرها ، ولولا هذا التدبير لذهبت

الخيلة كل منذهب على ما تفعل في أضغاث الأحلام وهذيان الحمى . فجمال المحسوس جمال معقول .

ج - وللمعقولات أنفسها جمالها يفوق الجمال المحسوس : فإننا إذا ارتقينا من المحسوسات بما هي كذلك بلغنا إلى الرياضيات التي تسقط من اعتبارها الألوان والنسب الواقعة بين الأشياء ، وتقبل على نسب مطلقه بين عناصر معقوله صرف فنلقى في تأملها وفي ابتكار تأليفاتها متعة روحية غير متعلقة بمادة أصلا . وإذا ارتقينا من الرياضيات بلغنا إلى الحكمة التي هي علم الوجود بمبادئه العليا أى قوانينه الكبرى ، وبخاصة المبدأ الأعظم ، والعلة الأولى والقانون الأوحده فحيثئذ يجد العقل من سمو تعقله طرازا من الجمال الخالص الصافي يفعمه بهاء ونشوة ؛ فيتغبط بالمعقول ، والتعقل معاً ؛ ويدرك أن الترتيب الطبيعي في تعريف الجمال هو البدء بمطلق الجمال ، ثم التزول إلى جمال النسب المعقولة ، وأخيراً إلى جمال النسب المحسوسة . فيعرف مطلق الجمال تعريفاً مطلقاً خلواً من ذكر التمام والتناسب كالذى أوردناه عن ابن سينا ، ثم يخصصه في الدرجتين التاليتين بما يلائم كلا منهما ، فيذكر التمام والتناسب تارة على أنهما تمام عناصر معقولة وتناسب بينهما ، وطوراً على أنهما تمام عناصر محسوسة وتناسب بينهما .

د - ولا كان الجمال إدراكاً والتفاداً معاً ، كان مشاركاً في معنى الحق والخير معاً ، ولذا يمجىء بعدهما في تسلسل لواحق الوجود ابتداء من الوجود عينه ، فالجمال إدراك حق ما ، لكنه يزيد على الحق أنه معجب لاذ ؛ وقد يصير الحق كذلك فيعتبر جميلا . والجمال يثير نزوعاً كالخير ، ولكنه نزوع العقل الذى يدركه ، أو البصر أو السمع اللذين يتأثران به ، فإن هذه القوى طالبة له ، لكنها لا تطلب امتلاكه في ذاته ووجوده كما يطلب الخير ، بل يتجه نزوعها إلى تأمله فقط ؛ وقد يطلب بعد ذلك في ذاته ووجوده فيصير خيراً مطلوباً ؛ فالجمال بمثابة نوع من الخير قد يصير خيراً . فبين الجمال من جهة ، والحق والخير من جهة أخرى ، اتفاق ، وبينه وبينهما اختلاف : لكن الاتفاق بين الجمال

والحق أقوى منه بين الجمال والخير ، والاختلاف بين الجمال والحق أضعف منه بين الجمال والخير . والمعاني الثلاثة متساوقة لا تختلف إلا بالاعتبار . وقد فطن الفلاسفة ، بل فطن الناس عامة إلى ما بينها من قرابة ، فوصفوا الحق والخير بالجمال ؛ نعى الخير الخلقى أو الفضيلة الثنى هو الخير الحق ، مثل أفلاطون في قوله « إن تحمل الظلم أجل من ارتكابه » ؛ والشواهد عنده وعند سائر الفلاسفة والشعراء والكتاب والمشرعين أكثر من أن تحصى . ونحن بالعربية ندعو الفضيلة أو الإحسان أو المعروف بالجميل ، وندعو الرذيلة بالقيح ، كأنما الأخلاق جزء من علم الجمال .

هـ - ومن هنا نرى أن الجمال من لواحق الوجود حقاً ، أى أن كل موجود فهو جميل . لكن هنا يقوم اعتراض قوى على هذه القضية يؤيد بالقبح المنتشر في العالم . فنلاحظ أولاً أن معنى الجمال ليس مكتسباً بالتجريد البسيط الذى يصعد من آحاد متفقة بالماهية النوعية أو الجنسية إلى الكل الذى يشملها ، كمنى الإنسان بالنسبة إلى أفرادها ؛ ولكن الجمال أحد المعاني التى تتحقق باختلاف في كثيرين مختلفين بالماهية النوعية أو الجنسية ، فهو فوق الأنواع والأجناس ، يلائم الموجود من حيث هو كذلك ، فيطلق على أفرادها بطريق التشكيك والتناسب لأنه يتحقق في كل موجود موجود بحسبه . وإن قيل إن هذا يعنى فقط أن الجمال ممكن التحقق في موجودات مختلفة بالنوع أو بالجنس ، ولا يستلزم تحققه في كل موجود ، قدمنا الملاحظة التالية .

و - أن المقولات جميلة ضرورة ، إذ أن ماهيتها لبساطتها تحصل بتمامها فتكون على ما يجب لها . أما المحسوسات فأكثرها جميل بما يتضمن من تناسب في ذاته وفي علاقاته بغيره ، وهذان النوعان من التناسب هما أساس النظام السائد في العالم ، وأنه كما نعلم لنظام عجيب يشعرنا بالجمال كلما أدركنا منه طرفاً . وأما باقى المحسوسات بما لا يرى فيه جمال ، فلا ننس من الجهة الواحدة إن حكمتنا على الجمال في هذا المضمار متأثر بتربيتنا ودرجة تعلمنا وميولنا

وأخلاقنا ومنافعنا كما هو الحال في حكمتنا على الخير والشر ؛ وإذن فكثير من الأحكام بالجمال أو بالقبح يجب أن يعد نسبياً ولا يعتبر صفة للموجودات أنفسها . ويجب أن نذكر من جهة أخرى أن صور المحسوسات أو ماهياتها هي كالصور المعقولة ، بسيطة وإن لم تكن روحية ، نازعة طبعاً إلى التحقق بنوامها ؛ لكنها لا تتحقق إلا في المادة ، وقد لا تكون المادة ملائمة فلا تطاوع فعل الصورة فيجىء الشيء ناقصاً أو مشوهاً . والمادة ضرورية ؛ وهي في أدنى دركات الوجود ، فالنقص والتشوية ضروريان . ونقول هنا ما قلناه عن الشر من أن هذا يقع بالعرض لا بالذات ، وإن الأصل في الوجود الوحدة والحق والخير والجمال . هذه الصفات الأربع هي صفات الخالق متحققة فيه بالذات ومن ثمّة إلى أقصى حد ، ومفاضة منه على خلّاقه كل بحسب ماهيته وعلى قدرها^(١) .

(١) قال النبي داود : « نور وجهك مرئس علينا يا رب » المزمور الرابع ، الآية السابعة .

الفصل الثالث

مبادئ الوجود

٢٩ - تعدادها :

١ - بعد النظر في معنى الوجود والصفات الملازمة له فنظر في نسبة العقل إليه ، أو أثره في العقل ، فنجد هذا الأثر يتجلى في مبادئ أو قوانين تنعكس على العقل أو تتقدم فيه بمجرد تأمله ، ويراها معقولة ، بل مثال المعقولة ، بمعنى له ويستضىء بها في تفعله ، ويرد إليها كل يقين ، ويستند عليها في دفع كل إنكار . وقد مرت بنا دعوى السوفسطائيين والشكاك أن ليس في العقل مثل هذه الأوائل ، وأن العقل مضطر للمضى من برهان إلى آخر على الدوام ، فكلما أردنا استخدام حد أوسط للبرهنة وجب علينا قبل ذلك أن نبرهن عليه هو بحد آخر ، وهكذا دون توقف . والحقيقة أن البرهان لا يتسلسل ، وأن جملة الحدود الوسطى متناهية بانتهائها إلى المبادئ التي هي قضايا أولية تبدو فيها ملامحة المحمول للموضوع ابتداء دون حد أوسط ، بحيث لا يمكن تعيين سبب (أى حد أوسط) لهذه الملامحة غير الموضوع والمحمول ذاتهما والمضاهاة بينهما .

ب - ننضى إذن من أبسط المعاني وأولها وهو معنى الوجود : فبمضاهاة الوجود بذاته نرى أنه مطابق لذاته ، فنحصل على أول المبادئ المسمى مبدأ الذاتية ، وصيغته « أن الموجود هو ذاته ، أو هو ما هو » . وهذا المبدأ يهيمن على الأحكام والاستدلالات الموجبة . وشأنه أن يجعلنا نحصر على ألا نخلط بين الشيء وما عده ، وألا نضيف للشيء ما ليس له .

ج - ثم نرى أن الموجود إن لم يكن هو هو لم يوجد ، فنحصل على مبدأ آخر هو مبدأ عدم التناقض ، وصيغته « يمنع أن يوجد الشيء وأن لا يوجد

في نفس الوقت ومن نفس الجهة « ويمتنع أن يكون كلنا ولا كلنا في نفس الوقت ومن نفس الجهة . وهذا المبدأ في هذه الصيغة السالبة تعيين للمبدأ السابق ذى الصيغة الموجبة . غير أن كقط يعترض فيقول : لا حاجة للفظ « يمتنع » أو لفظ « محال » ؛ وأن لفظ « في آن واحد » أو لفظ « في نفس الوقت » يعنى الزمان والمبدأ فوق الزمان . والجواب أن لفظ « يمتنع » أو « محال » يفيد ضرورة المبدأ ، وهذه إفادة ضرورية ؛ وإن قول « في آن واحد » أو « في نفس الوقت » لا يدل على الزمان إلا في الأمور العرضية الحادثة ، مثل قولنا « لا يمكن أن يكون الجالس ماشياً في نفس الوقت » ، وفيما عدا ذلك فهو لا يعنى الزمان فقط ، بل يعنى على العموم امتناع اعتبار إحدى قضيتين متناقضتين صادقة وكاذبة معاً . على أننا لا نرى بأساً في استبعاد ألفاظ الامتناع والوقت والجهة من منطوق المبدأ ، بل بالعكس نستحسن أن نكتفى بتقابل معني الوجود واللاوجود ، فنقول : « ليس الوجود واللاوجود » وبذا يبين فوراً التباين بين الوجود واللاوجود ، وأن هذا المبدأ صيغة سالبة لازمة من الصيغة الموجبة القائلة « ما هو موجود فهو موجود » فيخرج لنا أن « ما ليس موجوداً ليس موجوداً » . وهذا المبدأ الثانى يهيمن على الأحكام والاستدلالات السالبة . فبدأ الذاتية يعطينا أول مطابقة ، ومبدأ عدم التناقض يعطينا أول مبانة .

د - هذه المعارضة بين الوجود واللاوجود تثير في العقل مبدأ ثالثاً يسمى مبدأ الثالث المرفوع أو الوسط المرفوع ، لأنه يقول « لاوسط بين الوجود واللاوجود » فالوجود إما موجود أو غير موجود . وهو يرجع إلى مبدأ عدم التناقض في صيغة شرطية منفصلة ، ونتيجة تطبيقه تارة موجبة وطوراً سالبة تبعاً للحال .

هـ - وثمة مبدأ رابع يبرز من النظر في شرط وجود الموجود، وصيغته أن « كل ما يوجد فله ما به يوجد » . أى « فوجوده سبب » وهذا مبدأ السبب الكافى يتفرع إلى فرعين : أولهما السبب الذاتى ، والثانى السبب الخارجى . فالذاتى هو ماهية الموجود نفسه أو تكوينه الذى متى يحلل يكشف عن عناصره واتلافها ،

فيكشف عن إمكانه ويجعله معقولا . والسبب الخارجى هو العلة الموحدة للموجود ، أو الغيرة إياه من حال إلى حال : وهذا مبدأ العلية بالمعنى الدقيق ، وصيغته أن « كل ما يظهر للوجود فوجوده علة » . وهو يطبق على الموجود بالفعل ، بينما السبب الداخلى يتناول الممكن أيضاً .

و — وخامساً وأخيراً حين نتأمل فى العلة الموحدة هذه نرى أنها إذ أوجدت معلولها توخت غاية ، وإلا لما كانت خرجت عن سكوتها : وهذا مبدأ الغائية ، وصيغته « كل ما يفعل فهو يفعل لغاية » أو « كل فعل فهو لازم عن غاية » .

٣٠ — قيمة المبادئ :

١ — هذه المبادئ بينة بذاتها : فإن موضوعها هو الوجود أول المعانى وأبينها على الإطلاق ، ومحورها هو الوجود كذلك . وهى كلية : فإنها تنطبق على كل وجود سواء فى الذهن وفى الخارج ، وهى حاصلة فى العقول جميعاً تطبقها صراحة أو ضمناً ؛ وتتصرح المعرفة الضمنية بالإنكار والتناقض : فإنك إذا سألت طفل : من أوجد هذا الشيء ، فأجبت إن الشيء أوجد نفسه ، لأنثرت فيه الدهشة وعدم التصديق ونبت فيه مبدأ العلية . فهى صادقة ضرورية يمتنع تصور نقائضها ، ويمتنع البرهان عليها برهاناً مستقيماً لعدم وجود حد أوسط أبين منها لبرهن به ؛ وهى لبيانها غير مفتقرة لبرهان ، وإذا أنكرها منك فيقام ضده برهان الخلف أو التناقض الذى يقضى بتعطيل الفكر . فهى ترفض نفسها على العقل ، لا كقوة قاهرة أو كضرورة ناشئة من تركيب العقل ، بل كنور يسطع . ونحن نبين هنا ماهية مبدأ الذاتية ، وماهية مبدأ عدم التناقض ؛ ولا كان ما يقال عن هذا المبدأ الثانى ينسحب على مبدأ الثالث المرفوع ، فلا نعيد القول ؛ وفرجى الكلام على مبدأ العلية الفاعلية ومبدأ الغائية إلى مكانهما من هذا الباب ، فتقول :

ب — يرى البعض أن مبدأ الذاتية ليس مبدأ ، وذلك لأنه عبارة عن تكرار

الموضوع بالمحمول ، فلا يعد حكماً لأن الحكم يقتضى اختلاف حديه مفهومًا وإن اعتدنا ذاتاً ، وبهذا الاختلاف يزيد المحمول في علمنا بالموضوع ، وبدونه يبحى مبدأ الذاتية من قبيل تفسير الماء بالماء ، كما يرى في قول بارميندس « الوجود هو الوجود ، واللاوجود هو اللاوجود » . — قد يبدو هذا صحيحاً لأول وهلة ، ولكن إذا اعتبرنا قصد العقل في صوغ المبدأ وفي تطبيقه اتضح لنا أنه حكم ومبدأ حقاً ، وقصد بارميندس تأكيد الوجود ووجوب التمييز بينه وبين اللاوجود ضد هرقلطس الذى كان يخلط بينهما بقوله بالتغير المتصل حيث تختلط الأضداد وتمحى الفوارق ؛ ولو كان مبدأ الذاتية مجرد تكرار لما أنكره منكر ؛ وإنما هو معرفة تثبتت أو تنفى . وقصد العقل في قولنا مثلاً « المادة هي المادة والروح هي الروح » أن كل موجود فهو ماهية معينة ، وأن لكل من المادة والروح خصائص تعينها فلا تخلط بينهما ، كما يفعل الماديون إذ يردون الروح إلى المادة ، أو التصوريين إذ يردون المادة إلى الروح . وكذلك حين نقول « الخير هو الخير والشر هو الشر » لبيان تفايرهما ووجوب تمييز أحدهما عن الآخر . أو نقول « الله هو الله » أو « لا إله إلا الله » نريد أن الله هو ما هو وليس ما يظنه الذين يضلون في حقيقته . وغير ذلك كثير جداً . وكم ذا يثور من المناقشات من جراء الخلط بين الأشياء أو بين المعاني ، أى لعدم مراعاة مبدأ الذاتية . ليس المحمول فيه تكراراً للموضوع إلا لفظاً وظاهراً ، وإنما هو في الحقيقة يشير إلى تعريف الموضوع بما يخصه من خصائص ويعصم من الغلط فيه . ج — ومبدأ عدم التناقض أثبتت ضده أيضاً إشكالات : فقد بما قيل إن هرقلطس زعم أن أى شئ فهو موجود وغير موجود في نفس الوقت . ولعله لم يرد إنكار هذا المبدأ ، وإنما أراد أننا لا نكاد نثبت شيئاً حتى يكون قد تغير أو زال من الوجود ، بحيث إن اللحظة التى نثبت فيها تحويه ولا تحويه ، فيكون ولا يكون ، لكن لا في آن واحد بالذات ؛ وهذا معنى مقبول . — على أن هجل قصد إلى إنكار المبدأ ، فقال : إن معنى الوجود أعم معنى ، ولذا فهو أفقر

معنى من حيث إنه خطأ من كل تعين ، وما كان خلواً من كل تعين فهو لا وجود ، أو إذا وضعنا هذه الحجة في شكل قياسي صارت هكذا : مطلق الوجود غير معين ، وغير المعين لا وجود مطلق ، وإذن فمطلق الوجود لا وجود مطلق . ولكن من اليسر أن نرى أن الحد الأوسط ، وهو قوله « غير معين » مأخوذ بمعنيين : ففي المقدمة الكبرى يدل فقط على غض النظر عن التعيين ، أى على تجرييد معنى الوجود من الموجودات المعينة في الواقع ، ولآتى لا توجد إلا معينة ، وفي الصغرى يدل على نفي الموجود نفسه الذى هو محل التعيين^(١) . فلم يزعزع هجل مبدأ عدم التناقض ، ولكنه هو الذى ناقض نفسه وبني مذهبه بأكمله على هذا التناقض الأول .

د - وقد ادعى ستوارت مل أن من ألف التحليل والتجريد لا يتعنر عليه . أن يروض ذهنه على تصور نقائض المبادئ الأولى ، وأن يصدق أن الأمور قد تجري في كوكب آخر صدقة وعلى غير قانون . ولكنها دعوى وحسب ، فنحن لا يتعنر علينا أن نتصور نقيض قانون علمي ، ويمتنع علينا أن نتصور نقيض مبدأ أول ، فهذا الامتناع لا يرجع إلى عادة فكرية ، بل إلى الرباط الضروري بين حدى كل من المبادئ الأولى ، وهو رباط لازم من معنى الوجود وعائد إليه ، كما بينا . كيف يمكن أن يقوم في الوجود ما يتناقض في الذهن؟ إن الذهن يأبى إياه فطرياً حاسماً أن يصدق بإمكان التناقض ، وذلك لأنه يرى بداهة أن الموجود يفقد في هذه الحالة ما يجعله يوجد ، أعنى مطابقته لذاته ، فلا يوجد . فالمبادئ الأولى قائمة ، لا لأننا نتصورها ، ولكننا نتصورها لأنها ماثلة في كل شيء .

هـ - هذا وقد نشب خلاف على ترتيب المبادئ الأولى : هل تعود الأولوية إلى مبدأ عدم التناقض كما ارتأى أرسطو^(٢) وتابعه المشاؤون جميعاً ، أم إلى مبدأ الذاتية كما يرتئى المحدثون محتجين بأنه أبسط وأن البسيط متقدم على المركب ،

(١) ف د ، ص ٢٦٠ - ٢٦٣ .

(٢) ف د ، ص ١٧١ .

وبأنه موجب وأن الموجب متقدم على السالب ؟ نلاحظ أولاً أن مبدأ عدم التناقض هو عين مبدأ الذاتية : فإننا إذا قلنا « ما هو موجود فهو موجود » عنيّا أن « ما هو موجود فليس يمكن إلا يكون موجوداً » . ونلاحظ ثانياً أن الأولوية تعود إلى مبدأ الذاتية إذا نظرنا إلى المبادئ من جهة ما هي قضايا تترتب تبعاً للبساطة أو التركيب وللإيجاب أو السلب ، وتعود إلى مبدأ عدم التناقض إذا نظرنا إلى المبادئ من جهة ما هي مبادئ : ذلك بأن المبادئ الأخرى تتبرهن به وهو لا يتبرهن بغيره : فن ينكر مبدأ الذاتية يقال له إن هذا الإنكار يعنى الوجود واللاوجود في آن واحد ، كما ذكرنا آنفاً، وإن هذا تناقض ؛ ومن ينكر مبدأ العلية يقال له إن هذا يعنى أن ما يظهر للوجود فهو يوجد ذاته، وإن هذا تناقض ؛ ومن يشك في مبدأ عدم التناقض ويفترض أنه قد يكون كاذباً يعلم أن الكذب غير الصدق ، فيسلم بالمبدأ الذى يدعى أنه يشك فيه . وديكارت الذى يريدنا على أن نبدأ بالشك في المبادئ ، ولو إلى أجل ، فاته أنه إذا كان ممكناً أن شيئاً بعينه يوجد ولا يوجد في نفس الآن ومن نفس الجهة ، فقد صار ممكناً التفكير وعدم الوجود . يضاف إلى هذه الميزة ميزة أخرى هي أنه إذا كان سالباً فهو موجب أيضاً بالإيجاب الذى يلزم عن السلب : ذلك أنه يسلب اللاوجود عن الوجود من حيث إنه يقول « ليس الوجود لا وجوداً » فينبى النفي ، ونفى النفي إثبات ، أى أن سلب قضية ما يستتبع لإيجاب القضية المناقضة لها . فبدأ عدم التناقض يعطينا الصيغة الكلية لليقين سواء بالنسبة للأحكام السالبة وللأحكام الموجبة ، فهو أعم المبادئ ، ومن ثمة أولها .

و — ولكن الفلاسفة الحسنيين لا يحفلون بالتناقض ، وهم يفسرون المبادئ بحيث تفيد في تنظيم المعرفة دون أن يقرؤا لها بكلية ولا ضرورة . إنها في نظرهم مجموعات تجارب يقوى اعتقادنا بها كلما ازداد التكرار . فبدأ الذاتية ينشأ من أن الطبيعة لم تعرض علينا شيئاً أبيض وأسود أو حاراً وبارداً في مكان واحد وزمان واحد . وما مبدأ العلية إلا تعميم

ما نشاهده من علاقات بين الجزئيات ، كالعلاقة بين النار والحرق أو بين السلع والألم أو بين الغيم والمطر ، فينشأ في الذهن ميل للاعتقاد بأن نفس السوابق يتبعها دائماً نفس اللاحق . هكذا يلخص ستوارت مل الرأي الحسى .

ز - غير أن هربرت سينسر ، وهو حسى كذلك ، يأخذ على رجال المذهب قولهم إن المعانى والمبادئ تتكون بالتجربة الفردية ، ويلاحظ أنها لازمة لهذه التجربة نفسها فيجب أن تسبقها في الذهن ، وإنه لو صح قولهم لكان الفرس مثلاً يقبل عين التربية التى يقبلها الإنسان ما دام كلاهما « لوحاً مصقولاً » فى أول التجربة . ثم يعرض سينسر نظرية جديدة ، وهى أن تأثير الطبيعة فى الإنسان تأثيراً متصلاً قد كيف دماغه ولامع بين الظواهر الوجدانية والظواهر الطبيعية ، فتكونت المعانى والمبادئ الأولى شيئاً فشيئاً كما تكونت بالتطور أعضاء النبات والحيوان ، وتوارثها النوع الإنسانى جيلاً فجيلاً ؛ ولا كان الناس قد عاشوا فى بيئة متشابهة فقد تولدت نفس المعانى والمبادئ عندهم جميعاً ، وهذا أصل كليتها ؛ ولا كان الذهن قد تكيف هذا التكيف الخاص فقد صار عاجزاً عن تصور نقائضها ، وهذا أصل ضرورتها ، فهى أولية بالنسبة لكل واحد واحد من بنى الإنسان ، فتتنظم بها التجربة الفردية ، ولكنها مكتسبة بالنسبة للنوع الإنسانى فى جملة .

ح - لقد وهم سينسر كما وهم زملاؤه فى الحسية ، وليست نظريته بأفضل من نظريتهم ، والاثنتان تلتقيان فى حسابان المبادئ الأولى تتكون بالتدرج سواء فى الفرد أو فى النوع : ولكنها ليست مركبة حتى تكتسب جزءاً جزءاً وتورث جزءاً جزءاً ، بل الظاهر لأول وهلة أنها بسيطة بينة بذاتها كما أوضحنا ، فلما أن تترك بذاهة أى دفعة واحدة ، وإما أن لا تترك أصلاً . وتبعاً لهذا يسقط القول بأن الاعتقاد بها يقوى بترديد التداعى ، فإن الطفل يراعها فى تفكيره ، وإذا حاولنا أن نغلط فيها فإنه لا يغلط . ثم إن المبادئ ضرورية لتنظيم التجربة ، أى للربط بين ظواهرها بهذه المبادئ ، بإقرار الحسنيين جميعاً ، وهم يدعون أنها

مستفادة من التجربة ، فيقعون في دور لا مخرج لهم منه . كيف يمكن للأفراد في بدء تجربتهم ، وكيف أمكن لأوائل الناس ، أن يفكروا بدونها ثم يكسبوها للتضكير بوساطتها ؟ إن الصعوبة واحدة في الحالتين ، ولا يفيدنا شيئاً أن نرجع القهقري إلى نشأة الإنسان .

ط - أما التصوريون فيعرفون بضرورة المبادئ وكنيتها ، ولكنهم يجعلونها قوانين ذاتية للفكر ، طبقاً لمذهبهم ، فلا يصلون بينها وبين الوجود . يقول ليبتر : « المبادئ الكلية تدخل في أفكارنا ، وهي روحها ورباطها ، وهي ضرورية لها ضرورة المضلات والأوتار للمشي ولو أننا لا نفكر فيها . مثلها في النفس مثل عروق غير مرئية في الرخام على هيئة هرقل أو أبولون ، وكما أنه لكي تظهر هذه الهيئة للعيان يلزم أن يسقط النحات أجزاء الرخام التي تحجبها ، فكذلك لكي ندرك بالفعل المبادئ الأولى يتعين أن تبرزها التجربة ؛ فالتجربة لاتعطيناها ، بل تكشف عنها فقط » . - ويوغل كنت في التصورية إلى أبعد من هذا الحد ، فإنه يعتبر معنى الوجود نفسه صورة من الصور الذاتية للفكر ، فيعتبر المبادئ مجرد قوانين منطقية ، ويعترف مبدأ عدم التناقض مثلاً هكذا : « المحمول المنافي لموضوعه لا يمكن أن يوافق هذا الموضوع » أو « ما من موضوع يمكن أن يحصل على محمول ينافية » بدل التعريف بالوجود واللاوجود كما أوردناه .

ي - رأى ليبتر يكاد يكون الحق من جهة اشتراك العقل والتجربة في إدراك المبادئ ، لولا أن المبادئ عنده غريزية في النفس ، وأن التجربة ذاتية لاموضوعية ، أي أنها جملة الصور الجزئية التي تظهر في الذهن ، لاجلة الموجودات المدركة بالحواس ، وأن التطابق بين قوانين الفكر وقوانين الأشياء سببه سبق التناسق من لدن الله ، إذ لا تفاعل بين الموادات ، بل تقابل بين حوادثها ، ويبقى الفكر محصوراً في نفسه . بيد أن ليبتر يعتقد بموضوعية الأحكام بحيث يكون الحق والباطل في العقل حقاً وباطلاً في الوجود أيضاً ؛ بينما يرى كنت أن الوجود خارج متناول الفكر فلا يجوز الحديث عنه والحكم عليه ، وأن كل (١٠)

ما يجوز للفكر هو أن يعرف نفسه وحسب ؛ وبذلك يرد كمنط الوجود العيني إلى الوجود الذهني على ما بينهما من تعارض، فالوجود العيني إما موجود بالفعل أو ممكن الوجود ، والوجود الذهني موجود في الذهن فقط ، غير موجود في الخارج ولا ممكن الوجود، فلما أن العقل يعقل المبادئ إذ يطبقها، حيثئذ فلا حاجة لجعلها سابقة على التجربة ؛ وإما أنه لا يعقلها ، حيثئذ فلا يسوغ له تطبيقها . وقد نقول إن المبادئ غريزية ، لكن بمعنى أنها تعلم بغاية السهولة والسرعة حالما تعلم حدودها ، مثل علمنا بأن الكل أعظم من الجزء ، أو أن الجزء أصغر من الكل تَوَّ علمنا بالطرفين . فبدقيق العبارة الغريزية في العقل ليس المبادئ، بل الملكة التي يدرك بها العقل المبادئ ويطبقها على الوجود ؛ أما حدودها فمستفادة من التجربة ظاهرة أو باطنة .

الفصل الرابع

أقسام الوجود.

٣١ - تعدادها :

١ - بعد لواحق الوجود ومبادئه تأتي بضعة أمور عامة على أعظم جانب من الأهمية لذاتها ولا يترتب عليها من أثر في سائر المسائل الفلسفية . ونحن نحصيها في خمسة أقسام ، هي : الفعل والقوة ، الجوهر والعرض ، الماهية والوجود العلة والمعلول ، الغاية والوسيلة^(١) . ونسميها بأقسام الوجود لأن منها ما يتحقق في بعض الموجودات دون بعض ، أو في بعض الموجودات تارة وفي بعض آخر تارة أخرى على التوالي : فن الموجودات ما هو بالفعل من وجه أو وجوه ثم يعود إلى القوة ؛ ومنها ما هو بالقوة من وجه أو وجوه ثم يخرج إلى الفعل ، ومنها جواهر ، ومنها أعراض ؛ والموجودات المتحققة ماهيات مع وجود ، بينها الممكنات ماهيات وحسب ، ثم يحصل الوجود لما يتحقق منها ؛ والموجودات متفاعلة فيها علل ومنها معلولات ؛ وهي مرتبة فيها غايات ومنها وسائل . فهذه الأمور عامة في عموم الوجود ، وليس يعد من « لواحق الوجود بما هو موجود إلا ما كان مشتركاً لجميع الأجناس الموجودة »^(٢) . هذا فضلاً عن أن الله يتفرد عن سائر الموجودات

(١) « ينقسم الوجود بأعراضه الذاتية إلى أصناف وأحوال : مثل كونه مبدأ وعلة ومعلولاً ، وانقسامه إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل ، وإلى القديم والحادث ، والقبل والبعْد ، والمتقدم والمتأخر ، والكل والجزئ ، والتمام والنقص ، والواحد والكثير ، والواجب والممكن : فإن هذه المعارض تثبت للموجود من حيث هو موجود لا من حيث إنه شيء آخر أخص منه . » التزالي : معيار العلم ، ص ٢١١ . - « كون الشيء جوهرًا وترسُّاً هي القسمة الأولى التي ينقسم بها الوجود بما هو موجود » ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ص ٧٥٩ . « الموجود بما هو موجود ينقسم بالذات إلى القوة والفعل » ص ١١٠٤ . « الموجود ينقسم إلى ما بالقوة وإلى ما بالفعل في كل واحد من أجناس المقولات » ص ١٤٣٩ .

(٢) ابن رشد : المصدر السابق ص ٣٣٨ .

بأنه فعل محض لا محالته قوة ، وجوهر لا تحل فيه أعراض ، ووجود لا تحده ماهية ، وعلة قصوى لا معلول بحال ، وغاية أخيرة لا وسيلة على الإطلاق .
فها نحن أولاء نشرحها حتى تتضح من جميع نواحيها .

٣٢ — الفعل والقوة :

١ — أما الفعل فأمره ظاهر حتى ليس يمكن تعريفه لبساطته وظهوره ، فإنه من المعاني الأوائل المعلومة بداهة . وأصل اللفظ قوله *ع* حدث العمل أو فعل العمل . ولا كان الفعل كمالاً ما ، فقد أطلق اللفظ أيضاً على كمال الفعل أو تمامه بعد الحركة التي هي فعل غير تام لا يوجد إلا بالتدريج . والقول بالتغير الدائم أو التطور الخالق ، كما يقول هرقليطس وهجل وبرجسون ، لا ينافي الفعل : فإدام هناك تغير أو خلق فهذا يعني أن هناك انتقالاً من شيء إلى شيء ، أو من حال لشيء إلى حال آخر ، أي أن هناك فوارق ، والفعل لازم قبل حدوث الفارق ولأجل حدوثه . ويطلق اسم الفعل بطريق التناسب ، كما يطلق اسم الوجود نفسه وأسماء لواحقه ، لأنه متباين بتباين الموجودات وأفعالها ، وله مع ذلك وحدة نسبية كالوحدة التي لاسم الوجود وأسماء لواحقه .

ب — وأما القوة فأمرها خفي يقتضى إنعام النظر ، وقد أنكرها بعض الفلاسفة وغلط فيها آخرون . الأصل في استكشاف القوة والتمييز بينها وبين الفعل هو التغير الذي تظهرنا عليه التجربة ظاهرة وباطنة ، فإننا إذ نرى الأشياء تتغير فتوجد بعد لا وجود ، أو يوجد لها حال لم يكن لها ، تميز بين ما حدث بالفعل وما لم يحدث ويمكن أن يحدث ؛ فإذا رأينا مثلاً حبة قمح تزرع فتنبت حبواً مثلها ، خطر لنا حتماً أن الحبوب النابتة إنما نبتت بقوة ما في الحبوب المزروعة ، وأن ليس لحبة فول قوة على إنبات قمح ، ولكن لها قوة على إنبات فول ، وأن ليس لقطعة حديد أو خشب أو طباشير قوة على إنبات شيء . وإذا

رأينا إنساناً ما يقرأ ويكتب ، ويترك القراءة والكتابة ويعود إليهما متى شاء ، أدركنا أن له قوة عليهما لم تكن له قبل تعلمهما وليست لغيره ممن لا يزالون أميين . وهذه خطوة أولى لتعرف القوة بما هي ، أو لتعرف وجودها على الأقل .

ج - ونستطيع أن نتقدم خطوة أخرى لنعرفها بما ليست هي ، فنقول : أولاً تبعاً لما تقدم إنها ليست مجرد الإمكان المنطقي لما لا يتضمن تناقضاً ، فإذا قلنا إن القوة وجود غير متحقق ويمكن التحقق ، أردنا أنها شيء ما في طبيعة الموجود المتغير زائد على مجرد الإمكان وأقرب منه إلى التحقق . ثانياً ليست القوة هي الفعل كما يذهب إليه منكروها ، فقد وجد بين الفلاسفة القدماء من ادعوا أن القوة لا توجد إلا متى وجد الفعل ، وأن الذي لا يبنى ليس له قوة البناء ، ولكنها للذي يبنى في الوقت الذي يبنى ^(١) . ويكاد يجمع الفلاسفة المحدثون على إنكار القوة كذلك : فديكارت اعتبر الأجسام امتداداً وحسب ، وعمل فعلها بحركة من خارج دون حاجة إلى قوى فيها ؛ واعتبر النفس جامعة للأفعال الوجدانية وفاعلة على اللوام دون حاجة إلى قوى ؛ وهو يبنه على أن الفكر عين الجوهر المفكر أو النفس ، وأن الامتداد عين الجوهر الممتد أو الجسم ^(٢) . وأن القوة العارفة ما هي إلا قوة واحدة بعينها تسمى بسبب تعدد وظائفها : عقلاً خالصاً أو مخيلة أو ذاكرة أو بصراً أو سمعاً ، إلخ ، وكل ما في الأمر « أسماء نلتزم التمايز بينها ^(٣) » لا أشياء موجودة حقاً . وهذا ما يدعيه لوك ، فهو أيضاً يبنه على أن « القوى تجريدات ، لا موجودات متمايزة » « وأنا لا نشعر بالقدرة إلا حين تفعل ، وما الفعل الحر إلا الفعل نفسه ، فإذا لم تقدر على الفعل لم تكن أحراراً ، إذ لا معنى للاعتقاد بالقدرة دون الفعل ، وما اعتقادنا بالحرية إلا اعتقاد بإمكان تكرار فعل سابق ليجرد كون هذا الفعل قد سبق » ^(٤) . ثالثاً ليست

(١) أرسطو : ما بعد الطبيعة ، م ٩ ف ٣ . انظر تلخيصنا لردوده في ف ١٧٦ .

(٢) كتاب « مبادئ الفلسفة » م ١ فقرة ٦٩ .

(٣) كتاب « قواعد تدبير العقل » فقرة ٧٩ .

(٤) كتاب « محاولة في الفهم الإنساني » م ٢ ف ٢١ فقرة ٦ ؛ وكتابنا ف ٤ ،

القوة فعلا كاملاً كما صوره ليبستر فقد قال إن من الأفعال التام الظاهر ، ومنها الناقص الكامن ، ولا حاجة إلى القوة التي ليست بفعل ، إنما القوة تؤثر متجهة إلى الفعل بذاته ومعطل أو معوق ، مثله مثل جبل مشدود إلى جسم ثقيل أو قوس مشدودة ، فلا يفعل بتحريك محرك مغاير كما هو حال الجسم في رأى أرسطو وديكاروت ، بل بتوتره وتلقائيته التي تجعل منه وسطاً بين القوة والفعل كما عرّفهما أرسطو .

د - والأدلة على تفينا هذه الآراء واضحة لأقل تدبر حتى لنعجب كيف غابت عن هؤلاء الفلاسفة، إلا أن يكونوا قد انساقوا إليها بموجب مبدأ خاطئ قبوله فترتبهم نتائجهم . والمبدأ الخاطئ ههنا أن العقل لا يقبل إلا المعاني الجلية المتميزة كالمعاني الرياضية ، والقوة غامضة محجوبة عن الحس والعقل ، وإذن فهي غير مقبولة ، ويجب أن تفسر بطريقة ما . ولكن الطرق التي ابتدعت لا تفسر شيئاً . فالرأى الأول يترك الموجودات وأفعالها لمطلق الإمكان ، أى للفوضى والمصادفة ، فإن مطلق الإمكان يتناول إمكانات لا تحصى ، والواقع أن لكل موجود إمكانات معينة محدودة ، حتى إمكانات الحرية ، فليس في مقدور الحرية الإنسانية أن تغير طبيعة الإنسان أو طبائع الأشياء ، ولا أن تفعل كل ما نريده أو نتمناه ، فإذا كانت إمكانات كل موجود معينة محدودة ، كان هذا دليلاً على أن كل موجود إنما يفعل (أو يفعل) بقوى فيه معينة محدودة .

هـ - والرأى الثانى يقبل الفعل دون شرطه فيجعل الفعل مستحيلاً، وذلك بأن اكتساب فن من الفنون أو علم من العلوم يقتضى قوة له ، فإننا إذا رسمنا حروف الهجاء أو أرقام الأعداد ونطقنا بها أمام طفل وقدر ، تعلمها الطفل ولم يتعلمها القرد مهما كررنا المحاولة ، وإن استئناف مزاولة الفن أو العلم المكتسب يقتضى بقاء القوة عليه وبقاء المكتسب منه ، بينما المزاوله والاكتساب واستئناف المزاوله أمور ممنوعة على فاقد القوة ، كالقرد فى المثال السابق ، وعلى الحاصل

على القوة دون اكتساب ، كالأشياء الذى لا يقرأ ولا يكتب . ولو تأمل أصحاب هذا الرأى لوجدوا أن ما لا قوة له فهو لا يفعل ، اللهم إلا بتحريك خارجي ، وهذا التحريك في مذهبهم المنكر للقوة والكيفية هو نقلة أى تحريك مادي آلى فكيف وأين تبدأ الحركة ؟ وكيف نلوك معنى من المعاني حين يصل إلى سمعنا ذبذبة مادية إلا أن نكون قد حفظنا العلاقة بين هذه الذبذبة وبين المعنى ، فكانت لنا قوة على هذا الحفظ وعلى استئناف الإدراك ؟ وكيف يحدث الماء مثلاً حدثاً مطرداً بتفاعل الأوكسجين والهيدروجين إذا كان هذا التفاعل حركة آلية صرفاً ولم يكن في كل من العنصرين قوة مرتبة إلى قوة الآخر متجهة إلى هذا التركيب ، معينة بمقدار بحيث لو زاد المقداران المتفاعلان على المقدار المعين بقى الزائد خارج التركيب ، وليست تقتضى المادة لذاتها أو الحركة لذاتها تركيباً معيناً ولا مقداراً معيناً ؟ والعلوم الطبيعية حافلة بأمثلة من هذا القبيل ومن الإسراف بل من التناقض الصريح لإرجاع أفعال متباينة إلى مصدر واحد بالذات تفادياً من قبول القوة — كما صنع ديكارت والمنطق يقضى بإرجاع كل منها إلى مصدر خاص .

و — والرأى الثالث ابتدعه لبيتر لكي يوفق بين التجربة التي ترىنا أشياء وأفعالا تكون بعد أن لم تكن ، وبين مذهبه العقلي المطلق القاضى بالتصور الجلى المتميز ليس غير ، فاستبعد القوة كوسط بين الوجود الظاهر وبين مطلق اللاوجود ، أو التي هي وجود غير معين ومن ثمة غير متصور طالما لم تتعين بالفعل ، واستعاض عنها بفعل ناقص يتجه إلى التمام ، أو وجود كامن يتجه إلى الظهور فيكون وسطاً ممكن التصور . ولكن هل نستطيع أن نتصور أفعالنا جميعاً كامنة فيما منذ ميلادنا وتظهر بالتوالى ؟ وهل نقول إن الكائن عن آخر كان فيه على هيئة مصغرة ؟ هل كانت الحبوب النابتة موجودة في الحبة المزروعة بعددها وقوماتها لكن في كمية متضائلة ؟ هل كان العلم كامناً في الطفل قبل أن تعلمه إياه ؟ إذا سائرنا أفلاطون وأجينا بالإيجاب ، بقى أن النفس في مذهب أفلاطون تعلمت في حياة سابقة بكل معنى التعلم ، فكانت بالقوة إليه وإلى مزاوله العلم

بعد ذلك ، إذ أن الفكر الكامن شيء ومزاولته شيء آخر .

ز - نتقدم خطوة أخرى في تعرف القوة بالنظر في أنواعها ، فإنها تنقسم إلى فعلية وانفعالية ، وإلى طبيعية ونطقية ، وإلى قريبة وبعيدة . القوة الفعلية أو الفاعلية هي قدرة الموجود على إحداث تغيير في موجود آخر ، أو في نفسه بما هو آخر ، أى بما هو حاصل على قوة انفعالية إلى جانب قوته الفعلية ، كالطبيب الذى يداوى نفسه ، فإنه يفعل ذلك بعلمه الطبي الذى هو قوته الفعلية ، فيؤثر في مرضه الذى هو آخر بالنسبة إليها ويقبل الدواء . وبعبارة أخرى إن الموجود الذى يغير ما بنفسه هو مغير ومتغير من جهتين متمايزتين لا من جهة واحدة . والقوة الانفعالية أو المنفعلة هي قدرة في الموجود على قبول فعل موجود آخر ، أو فعل منه هو بما هو آخر ، وذلك كالدواء بالنسبة إلى المداوى وإلى الدواء في المثال السابق ، أو كعقل الطفل بالنسبة إلى المعلم والتعلم .

ح - والقوة الطبيعية هي التي في طبيعة الموجود ، سواء أكان فاعلاً أو منفعلاً وهي محدودة نحو شيء واحد أو وظيفة واحدة ، كالنار تسخن ، أو العقل يعقل ، أو الخيلة تتخيل . والقوة النطقية أو العقلية هي التي في النفس الناطقة بما هي ناطقة ، وتتناول العلوم والفنون ، وليست محدودة نحو طرف واحد ، بل قد تفعل طرفاً أو الآخر بحسب الاختيار : فعلم الطب يشتمل على معرفة الصحة والمرض ، فهو في النفس قوة الصحة والمرض جميعاً ، ولو أن معرفة أحد الضدين هي المقصودة فيه بالذات ، ومعرفة الضد الآخر بالعرض ، فهو يعلم الصحة لكي يحدسها ويصونها ، ويعلم المرض ليزيله لا ليحدثه ، والإرادة ترجع أحد الضدين . وعلم الأخلاق يشتمل على معرفة الخير والشر ، فهو في النفس قوة الاثنين ، إلا أن المقصود فيه فعل الخير واجتناب الشر ، وقد ترجع الإرادة فعل الشر .

ط - والقوة القريبة هي المهياة كل التهيؤ للخروج إلى الفعل حالماً تفعل علتها أو يرتفع المانع لها ، وهي القوة في الحقيقة . أما القوة البعيدة فهي التي

لا تخرج إلى الفعل إلا بعد مرورها بالمراحل التي تفصل بينها وبين التهيؤ الأخير فإذا قلنا إن الكائن الحى هو بالقوة فى العناصر الكيميائية ، أو أن هذا الطفل فيلسوف أو شاعر بالقوة ، فإننا نقول ذلك بضرب من التجوز يعود إلى الإمكان المنطوق وقد بينا أن ليس أى شىء كان هو بالقوة أى شىء كان .

ى - فى ضوء هذه الإيضاحات نفهم تعريف ابن سينا للقوة بأنها « ما به يجوز من الشىء فعل أو انفعال »^(١) وتعريف ابن رشد بأنها « الاستعداد الذى فى الشىء والإمكان الذى فيه لأن يوجد بالفعل »^(٢) . فالعبارتان تعرفان القوة ، لا فى ذاتها ، وهى غير مدركة بما هى كذلك ، بل بالفعل ، وهى إنما تعترف به ، إذ أنها نسبة إليه ، أى كفاية له ، أو قدرة عليه واستطاعة له . والعبارتان تثبتان القوة على أنها وجود حقيقى وإن لم تكن فعلا ، وقول ابن سينا « ما به يجوز من الشىء فعل أو انفعال » يضارع قول ابن رشد « الاستعداد الذى فى الشىء والإمكان الذى فيه » لا مجرد الإمكان أو القوة البعيدة ، بل الاستعداد الوجودى الذى بدوره لا يجوز من الشىء فعل أو انفعال . فأصل اللفظ الدلالة على ما ليس موجوداً بالفعل لكنه يقدر أن يوجد أو يقوى على الوجود بالفعل . فلا ينبغى أن يصدنا خفاء القوة فى ذاتها عن وضعها فى الوجود كقسمة للفعل ، من حيث إنها نسبة حقيقية إلى الفعل لولاها لا يوجد الفعل ؛ وأنها كالفعل تقال بطريق التناسب لتباينها بتباين الموجودات وأفعالها ، مع الوحدة الدال عليها اسمها والمعروفة ههنا .

ك - فى المسألة ثلاثة مذاهب : مذهب يقول بالقوة وحسب ، كما نراه عند هرقليطس وهجل وبرجسون ، فيتصور الوجود غير معقول وصيرورة صرف . ومذهب يؤمن بالفعل وحسب ، فيجمع الكل فى واحد ، ويعتبر

(١) النجاة ، ص ٣٤٨ .

(٢) تلخيص ما بعد الطليعة ، ص ٤١ .

الصيرورة وهما ، كما نرى عند بارمينيس ، أو شبه وهم ، كما نرى عند سبينوزا : قال بارمينيس « الوجود موجود ، فلا يحدث عنه وجوده ظاناً أن الوجود هو بالفعل حتماً ، وأنه متجانس على ما يشبه أن يبدو في ذهننا ، فلا كثرة ولا صيرورة ، غير عارف أن الوجود قد يكون أيضاً بالقوة ، أو أن القوة نوع من الوجود ، وأن الصيرورة خروجها إلى الفعل ، وغير عارف أن وحدة معنى الوجود في الذهن هي ثمرة تجريد عقلي من موجودات متعددة يقال عليها بالتشكيك لتغايرها ، فالكثرة ممكنة ، وهي الأصل الذي يواجهنا بادئ ذي بدء . أما سبينوزا فقد قبل الكثرة ، لكن على أنها كثرة صفات وأحوال للجوهر كلى واحد ، وقبل الصيرورة ، لكن على أنها صيرورة آلية تتدافع فيها الأحوال أى الجزئيات ، ويفعل كل منها بما يتلقى من دفع لا بقوة مركوزة فيه . وهذا نوع من التوسط بين بارمينيس وهرقليطس ، مع ميل إلى الأول أشد ، من حيث إن الأصل عنده أيضاً الوحدة والثبات ، وإنه لا يبقى معهما للكثرة والصيرورة إلا ظل من وجود مستند على الجوهر الأوحد .

ل - الوسط الحق هو المذهب الثالث ، مذهب أرسطو ، يجمع بين القوة والفعل ، ويرى أن القوة ، وإن كانت غير معقولة في ذاتها ، فهي معقولة بالقياس إلى الفعل الذى تخرج إليه ، فإن الفعل كمال القوة ومن أجله وجدت ، وهو محققها ، فما من متغير إلا وله مغير ، أو ما من متحرك إلا وله محرك . وعلى ذلك يخطئ الذين يفسرون الكون بتطور المادة ، واضعين في الأصل القوة والاختلاط زمناً غير متناه ، ولو صح زعمهم لما أمكن أن تخرج الأشياء من القوة إلى الفعل ، ومن الاختلاط إلى النظام . وبفضل هذه البدييات يتفق انتمل مع الوجود ، ويصعد إلى فاعل أول .

٣٣ - الجوهر والعرض :

١ - من الموجودات ما هو منفصل عما سواه ، قائم بذاته متقوم في

ذاته ، معين تعييناً أولياً بمهية باقية ما بقى هو ، مثلما نرى فى زيد هذا أنه إنسان ؛ ومنها ما هو حالّ فى المتقوم فى ذاته ، معين له تعييناً ثانوياً يجعل منه شخصاً مشاركاً إليه ، كالمقدار واللون وسائر ما ينضاف إلى المهية فى الأشخاص وهذا التعيين الثانوى قد يكون « مفارقاً » زائلاً ، وهو فى الغالب كذلك ، وقد يكون « لازماً » ثابتاً ، كالبياض فى قنفس العالم القديم ، أو كالسواد فى قنفس العالم الجديد (١٠ ح) ، دون أن يمنع لزومه وثباته من اعتباره ثانوياً متمايزاً من الماهية جائر المفارقة .

ب - فالموجود الذى من النوع الأول محل وموضوع للذى من النوع الثانى ، وليس هو فى محل أو موضوع . وظاهر أن المتقوم فى ذاته المقوم لغيره أشرف من هذا المتقوم به . وبهذا الاعتبار اصطلاح فى العربية على تسمية المتقوم فى ذاته « جوهرأ » وعلى تسمية المتقوم فى غيره « عرضأ » . قال الغزالي « الجوهر اسم وضعه واضع اللغة لحجر يعرفه الصيرفى ، ونقله المتكلم [صاحب علم الكلام] إلى معنى هو أحد أقسام الموجودات »^(١) . وقال ابن رشد « هذا الاسم عند المتفلسفين منقول من الجوهر عند الجمهور ، وهى الحجارة التى يغالون فى أثمانها ، ووجه الشبه بين هذين الاسمين أن هذه لما كانت إنما سميت جواهر بالإضافة إلى سائر المقنيات لشرفها ونفاستها عندهم ، وكانت أيضاً مقولة الجوهر أشرف المقولات ، سميت جوهرأ »^(٢) . واصطلاح على اسم العرض للدلالة على ما يعرض للجوهر ، أو « أنه منقول مما يدل به عند الجمهور ، وهو الشيء السريع الزوال »^(٣) . وهكذا نترك مبدأ الجوهرية على أنه تعيين لمبدأ الذاتية : « الموجود واحد بعينه تحت أحواله المتعددة المتغيرة » . ومن هذه الوجهة لا يخرج الموجود عن هذين القسمين : فإنه إما جوهر وإما عرض .

(١) ميار العلم ، ص ٥١ .

(٢) تلخيص ما بعد الطليعة ، ص ٧ .

(٣) الموضع السابق .

ج - للجوهر إذن تعريفان فهو : الموجود المتقوم في ذاته ، وهو موضوع الأعراض أى محلها وحاملها . الأول بمثابة الحد ، والثاني بمثابة الرسم ، فالأول مفضل ؛ وقول « المتقوم في ذاته » خير من قول « الموجود لا في موضوع » على كثرة ورود هذا التعبير عند ابن سينا وابن رشد ، وبيانه أن الجوهر « يقال لكل موجود لذاته لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى تقارنها حتى يقوم بالفعل »^(١) أجل إن القولين يرجعان إلى واحد ، فالمتقوم في ذاته هو الموجود لا في موضوع ؛ غير أنه يحمل صوغ التعريف في صورة موجبة كلما أمكن ذلك لما هو معلوم من أن التعريف السالب يقول ما ليس الشيء هو ويدع ماهيته خافية ، بينما التعريف الموجب يقول ما الشيء هو ويؤدى إلى الذهن معنى ثبوته ربما لا يؤديه السلب إلا بشيء من العناء ؛ فالإيجاب متقدم على السلب . ثم إن قبول الأعراض ليس شرطاً للجوهرية بإطلاق ، هو وظيفة ثانوية للجواهر الحادثة ، ويخرج منه الله الذى هو جوهر محض غير قابل لعرض ما ، على حين أن التعريف الأول شامل ينطبق على كل جوهر .

د - أما العرض فتعريفه مقابل للتعريف الثانى للجوهر : فإنه « ماهية موجودة في آخر وجودها في موضوع أو محل » ؛ فهو « وجود مقبول لا غير » (نجاة ٢٠٤) . فينبغى أن يفهم حلوله في موضوع بمعنى اتحاد به وتقومه فيه ، لا كحلول الجزء في الكل ، أو الجسم في المكان ، أو المعلول في العلة ! فليس للعرض من حقيقة إلا بالجوهر ، كالشكل واللون والحركة فلأنها لا توجد إلا في موضوع . وستزيد هذا بيانا فيما يلى . ولتزد الآن في بيان معنى الجوهر بإيراد الاختلاف في استعمال اللفظ ، فنقول :

هـ - كان أفلاطون يرى أن المثل هي الموجودات ، الحقبة وأن الأجسام الطبيعية أشباح لها ، فثبت عنده أن المثل هي الحقيقة باسم الجوهر ، وأن الجزئيات إن أطلق عليها هذا الاسم فبالتبعية وبصفة ثانوية ؛ قال : « لا نسم

الماء المحسوس ماء ، وإنما قل إنه شيء شبيه بالماء » . واقترب عنه أرسطو إذ ثبت لديه أن المثل لما كانت كليات فيستحيل أن يحصل لها وجود ، وأن الموجود حقاً هي الجزئيات ، سواء أكانت مادية محسوسة ، أو روحية معقولة كالنفوس الإنسانية والعقول العلوية ، فكان يسميها جميعاً جواهر أول ، ويسمى المعاني الكلية الماثلة في عقلنا جواهر ثواني ، وينبئ على أن اسم الجوهر إنما يطلق على الجواهر الأول والجواهر الثواني لا بالتواطؤ بل بطريق التناسب من حيث إن قوام الجزئى هو بذاته لا بالكلى ، وقوام الكلى هو بالجزئى فالجزئى أولى بالجوهريّة ؛ وإذا تأملنا في هذين النوعين من الجوهر وجدنا أن الجوهر الأول هو ما ليس في موضوع ولا يحمل على موضوع ، كزبد مثلاً ، بينما الجوهر الثانى وإن كان ليس في موضوع فهو يحمل على موضوع ، كإنسان في قولنا « زيد إنسان » .

و — والفلاسفة الإسلاميون ، كابن سينا وابن رشد ومن تبعهما ، يعنون بلفظ الجوهر أولاً وبصفة شاملة « الموجود لا في موضوع » وثانياً وبصفة محدودة « محل الأعراض أو موضوعها » . والمتكلمون « يخصصونه بالجواهر الفرد المتحيز الذى لا ينقسم ، ويسمون المنقسم جسماً لا جوهراً ، وبحكم ذلك يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر (كما يطلقه الفلاسفة) على [الله] المبدأ الأول » (١) . وابن سينا ، بعد أن عرّف الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع ، ونبه على أن اللفظ مشترك ، يقول (في رسالة الحدود) إن هذا اللفظ « يقال بالذات لكل شيء كان ، كالإنسان أو كاليابض ، وأن كل موجود ، وإن كان كاليابض والحركة والحركة ، فهو جوهر » . كيف يكون ذلك وهذه أمثلة للعرض ؟ كيف يمكن الجمع في مدلول واحد بين الإنسان واليابض ؟ وقال ابن رشد مثل هذا ، وفسره كما يلي : « إن هذا إنما يسمى جوهراً بالإضافة لا بإطلاق ، ولم يضع واحد العرض من جهة ما هو عرض جزءاً وجوهراً ، بل من جهة ما ظن أنه

(١) الفترالى : بميلار العلم ، ص ١٩٣ ؛ وتهافت الفلاسفة ، ص ١٠

معرف ذات الجوهر المشار إليه ، فن رأى أن كليات الشيء هى التى تعرف ماهيته ، أو أنها الأبعاد الثلاثة ، أو أنها أجزاء لا تتجزأ ، أو أنها المادة والصورة ، وأو أنها أحق باسم الجوهر من الشيء المشار إليه ، إذا كان من المستحيل أن يكون أوائل الجوهر واسطقسانه [أى أجزاؤه] ليس بجوهر ، فإن الشيء الذى هو سبب لأمر ما هو أخرى بذلك الأمر الذى هو له سبب ^(١) .

ز - وفي العصر الحديث نجد ثلاثة تعريفات مشهورة : أولاً تعريف ديكارت القائل إن الجوهر « هو الشيء الذى يوجد بحيث لا يفتقر فى الوجود إلا لذاته » . هذا التعريف مدعاة للبس : فقد يعنى « ما لا يفتقر لموضوع أو محل لى يوجد » وهذا معنى مقبول ، وقد يعنى « ما لا يفتقر لشيء آخر كملة لوجوده » وهذا معنى يستتبع إما أن الجواهر موجودة بذاتها ، ومن ثمة إلمية ، أى يستتبع وحدة الوجود ، أو أن اسم الجوهر يجب أن يقصر على الله وحيتئذ تكون سائر الموجودات أعراضاً لله ، فتقع فى وحدة الوجود كذلك . وفعل استدرك ديكارت قائل : « بدقيق العبارة الله وحده هكذا ^(٢) » .

ح - التعريف الثانى هو الذى يؤسس عليه سبينوزا مذهبه فى وحدة الوجود ويفتح به كتابه « الأخلاق » حيث يقول : « الجوهر هو الشيء الموجود فى ذاته والمتصور بذاته ، أى الشيء الذى لا يفتقر تصوره إلى تصور شيء آخر » . وهذا خلط بين الوجود فى الذات والوجود بالذات ، وخلط بين الوجود فى الذات وبالذات وبين المتصور بالذات ، إذ قد يكون الشيء فى ذاته وبذاته ولا تصوره بذاته بل بوساطة معنى آخر أو معانى أخرى كما يجرى لنا فى حق الله .

ط - والتعريف الثالث شائع لدى الحسين وكنط ومن جاء بعده من التصويريين ، وهو قولهم إن « الجوهر فكرة محل أو موضوع ثابت الكيفيات متغيرة » . يقولون إنه فكرة أو معنى ، فلا يعتقدون بموضوعيته ، مع فارق فى تفسير أصل هذه الفكرة : فالحسين يفسرونه بأن الذهن يلاحظ توزع الإحساسات

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٧ باختصار .

(٢) مبادئ الفلسفة ، المقالة الأولى ، الفقرة ٥١ ، باختصار .

في مجموعات وتلازمها فيها، فيعتاد اعتبارها شيئاً واحداً ويدل عليه بلفظ واحد، كالإنسان والفرس والشجرة ، دون أن يدري لتوزع الإحساسات وتلازمها علة ما ، فيقدر له أساساً ويسميه بالجوهر . فهم يكررون هنا ما يقولونه في سائر المعاني . وينذهب كمنط إلى أن المعاني ، ومنها معنى الجوهر ، أمور لا ينالها الحس، ولكنها غريزية في العقل نستخلصها لتنظيم التجربة ، ونستدل عليها برسوم خيالية ، والرسم الخيالي للجوهر « بقاء كمية المادة » وبتعبير آخر تلازم الإحساسات كما يقول الحسيون . وهذا يقودنا إلى الفحص عن قيمة معنى الجوهر ، فنقول :

ى — محال أن يكون الجوهر فكرة ذاتية لا غير كما يدعون ، فإن الظواهر موجودة، وشرط الموجود موجود، محال عدم الإقرار بفاعل للفعل ومُظهر للظاهرة— وإذا كان الجوهر مجرد فكرة ناشئة عن تلازم الظواهر أو بقاء كمية المادة ، أفليس هذا التلازم أو هذا البقاء بحاجة إلى تعليل ؟ ولكنهم لا يدرون له تعليلاً، وإذا كان الجوهر عبارة عن جملة ظواهر ، فأين توجد الظواهر ؟ هل هي موجودة بذاتها ؟ إنها إذن جواهر ، أم هي موجودة في غيرها ؟ إن هذه الأغيار إذن جواهر ، وإلا تداعينا إلى ما لا نهاية . إنهم يخطئون في تصور الظواهر خطأ ساذجاً للغاية : فإن الحواس تدرك الكيفيات لا قائمة بذاتها، بل متشخصة في موضوع ، إذ ليس يوجد « يياض » (مجرد) بل يوجد « أبيض » (مشخص) أعنى حصول البياض للشيء الذى يصير به أبيض ، ولذا كان للإحساس مقدار كما يقرر علم النفس ، فيبدو اللون ممتدّاً بالغاً ما بلغ صفوه ، و يبدو الصوت كميّاً، بحيث إذا أردنا أن نعبر عن الواقع تعبيراً صادقاً ، لم نقل إن الحواس تدرك اللون والشكل والصوت والطعم والرائحة والحرارة ، وإنما قلنا إنها تدرك المتلون والمتشكل وذا الصوت وذا الطعم وذا الرائحة والحر وما إلى ذلك ، دون أن نميز أول الأمر العرض من الجوهر ، ولكن العقل يميز إذ يرى الشيء باقياً هو هو في طبيعته بينا الأعراض تتغير ، فيعلم أن جوهر الشيء متمايز من أعراضه حقاً .

ك - ويخطئ الظاهريون في تصور العرض إجمالاً ، فإنهم يتخيلونه كما يرون اللون مثلاً وارداً على الشيء من خارج وملصوقاً به ، ويظنون أننا نحن الذين نفترض له موضوعاً أو محلاً خالياً . والحقيقة أن الجوهر أو الشيء أو الموجود يتكون ويدوم معه أعراضه يظهر بها وفيها ، فنعرفه في نوعه وشخصه بها وفيها ، إذ أنها « ظواهره » وليست حججاً تخفيه وتخدع عنه . الحقيقة أن العرض صادر عن الجوهر ومقبول فيه صدوراً وقبولا ذاتياً ، كما نرى الأشياء من جامدة حية تظهر طبيعاً بأعراض خاصة ، وحتى حين يكون العرض مقبولا من خارج ، كلون الذي ينتقل من مناخ إلى آخر ، أو كطعم النبات والحیوان يتغير بتغير الاستنبات والمأكل والبيئة ، أو كالعلم يلقنه المعلم ، فإن الجوهر يتمثله ويجعله جزءاً من ذاته . فليس حدوث العرض في الجوهر كوقوع لون صناعي على سطح الشيء ، ولكنه فعل ذاتي للجوهر .

ل - هذا الذي تحسه الحواس ويعقله العقل ، يتأيد ويتضح إلى أبعاد حد بالولوج إلى « الأنا » الذي هو الجوهر المدرك بالوجدان : فليس من ينكر أننا نضيف ظواهرنا الوجدانية إلى ذات ثابتة هي « الأنا » حتى في الحالات المسماة بأمراض الشخصية . فالتغيرات النفسية تبدو لنا لا كأنها مطلق ظواهر بل على أنها ظواهرنا نحن تتعاقب مع بقاء شخصيتنا ، فنترك الأنا تارة حاسماً وطوراً عاقلاً أو مريداً أو منفعلاً أو متخيلاً أو متذكراً . فاعجب للظاهريين يدعون أنهم لا يقرون إلا بالتجربة ثم يكابرون في شهادة الوجدان هذه : لم تكون شهادته أقل صدقاً في إدراك بقاء الشخصية منها في إدراك تعاقب الظواهر ؟ إن الشواهد على بقاء الشخصية كثيرة واضحة كل الوضوح : فالعادة ، سواء أكانت جسمية أو ذهنية ، تكتسب بتكرار الفعل ، ولا يفيد التكرار إلا إذا حدث في ذات بعينها ؛ والذكر والتذكر يدلان على أن هناك ذاتاً بعينها تستعيد الماضي وتصل بينه وبين الحاضر ؛ وإلى الذكر والتذكر يرجع تداعي الصور الذي يعولون عليه أكبر التحويل ، كما يرجع

الشعور بالتبعة . إن الظاهرية عبارة عن إلغاء الحياة الوجدانية ، فإن هذه الحياة قائمة على الثبات والاستقرار ، ولولاها لما أمكن أن توجد ظواهر متنوعة متغيرة .

م - ولنا على الظاهريين شاهد من أنفسهم : فقد حاروا في تفسير « الوهم الجوهري » كما يقولون ، فتساءل ديفيد هيوم : إذا كانت الإحساسات والأفكار منفصلة مستقلة ، فكيف يمكن أن يوجد بينها مبدأ ارتباط ؟ ثم قال إن هذه مسألة مستعصية على فهمه . وقال ستوارت مل : إن سلسلة الظواهر الباطنة تعرف ذاتها ماضية ومستقبلية ، فنضطر للاعتقاد بأن النفس أو الأنا شيء آخر غير السلسلة ، أو نقول إن شيئاً مفروضاً أنه سلسلة وحسب يستطيع أن يعرف ذاته بما هو سلسلة ، فتقع في تناقض . فهم ينكرون الجواهر ويجوهرون الظواهر ، فيجتمع لهم جواهر كثيرة لأنهم لم يريدوا أن يعتدوا بجواهر قليلة !

٣٤ - الماهية والوجود :

ا - الموجود الحادث أو المخلوق ، كما أنه مركب من فعل وقوة ، ومن جوهر وعرض ، فهو مركب من ماهية ووجود . هذا التركيب الأخير أعمق وأدق على التصور . وله تاريخ إن تتبعناه وقفنا على منشأ النظرية المقصودة به ، ومراحل تكوينها ، ووجوه إنكارها ، فاتضح أكثر من انضاحها بالتفسير والتدليل ، أو جاء التفسير والتدليل في سياق العرض التاريخي فكانا أقرب تناولاً . نقول إذن :

ب - لعل أفلاطون أول من التفّت إلى النسبة بين الوجود والماهية ، دون أن يبين المسألة لذاتها ، ودون أن يتبين ما تستتبعه . ذلك بأن الجسميات عنده « مشاركات » في المثل ، فوجودها ليس لها بذاتها ، وإلا لكانت دائماً ثابتة كالمثل ، من حيث إن الماهيات بمنزل عن الزمان والتغير ، والمثل أنفها إن اعتبرناها موجودات مطلقة بناء على بعض النصوص ، كان وجودها لها بذاتها غير متمايز من ماهياتها تمايز وجود الجسميات من المثل ، وإن جعلناها مصنوعة

من مثال الخير بناء على نصوص أخرى ، رجع حكمها إلى حكم الجسميات فوجد فيها ذلك التمايز لأن وجودها منحة من مثال الخير وتحقيق لماهياتها . والآلة المصنوعون من الإله الصانع للكون ، وجودهم تمايز من ماهيتهم كذلك لأنه وجود ممنوح ؛ وفي الإله الصانع للكون الوجود ذاتي للماهية . هذه الحالات مستخلصة اجتهاداً من مواقف أفلاطون ، وهي تعود إلى اثنتين : حالة الموجود بذاته ، وليس فيه تمايز بين وجوده وماهيته ، وحالة المصنوع ، وفيه ذلك التمايز .

ج - بيد أن أفلاطون لم يلتفت إلى نتيجة بالغة الأهمية ، وهي أنه إذا كان الثابت الدائم موجوداً بذاته ، فيتعين أن تكون المادة المتغيرة موجودة بغيرها ، وهو يعتبرها موجودة بذاتها منذ الأزل ، ويعتبر علامة تبعيتها للإله الصانع أنه نظمها بعد اضطراب وفوضى ، لا أنه خلقها أيضاً ، واليونان على العموم لم يعرفوا فكرة الخلق ، فالإله الصانع لا يمنح مطلق الوجود ، بل يطبع في المادة الموجودة بذاتها أشباهاً أو أشباحاً للمثل .

د - وقد تقلمت المسألة مدى فسيحاً بفضل أرسطو ، إذ كان أول من وضعها وضماً صريحاً ، وأول من ميز بين الوجود والماهية ، ولكن في ذهن وفي المنهج العلمي فقط ، ثم انساق إلى عين النتائج لاتفاقه مع أستاذه في غيبة فكرة الخلق وفيما تستتبعه هذه الغيبة من إثبات أزلية العالم . فمن ناحية التمييز بين الماهية والوجود ، يجعل منهما مطلبين مختلفين للعالم ، مطلب ما ، أى : ما الشيء الذى هو موضوع العلم ، ومطلب هل ، أى هل الموضوع موجود ، ويعلم أن الوجود لا يدخل في تعريف الماهية ، وأتينا ندرك ما الإنسان أو ما الحيوان المثلث دون حاجة إلى إدراك وجودهما بالفعل ، وبينه على أن العلم بوجود الموضوع يجب أن يقدم على تعريف الموضوع أى على العلم بمماهية إذ لو كان الموضوع غير موجود ، كالقول أو العتقاء ، لم يبق هناك من معنى لتعريفه ، أو جاء التعريف منصعباً على الاسم فقط كما نعينه تعيناً عرفياً ، لا على شيء

موجود أو ممكن الوجود ، هذا إذن تمييز حاسم^(١) ، بيد أنه لا يعدو الوجهة المنطقية .

هـ - فإذا ما أقبلنا على الوجهة الميتافيزيقية أو الوجودية ، ألفينا أرسطو يوحد بين الماهية والوجود في جميع مراتب الموجودات ، وهذه المراتب عنده ثلاث : المرتبة العليا تشمل الآلهة محركى الأفلاك ، وهؤلاء عقول مفارقة للمادة أى أرواح بسيطة بريئة من كل تركيب ، فهم موجودون بذواتهم أزلاً أبداً ، فلا تمايز فيهم بين ماهيتهم ووجودهم . والمرتبة التالية تضم الأفلاك ، وهذه مركبة من نفس ناطقة ومن الجرم الذى نراه : النفس الناطقة روحية ، وحكمها حكم المحركين ، وجرم الفلك عنصر واحد هو الأثير لا يكون ولا يفسد ، فهو ثابت ، أزلاً أبداً ، وإذن فالأفلاك موجودة بذاتها ، فلا تمايز فيها بين ماهية ووجود .

و - هل نجد هذا التمايز في المرتبة الأخيرة المحتوية على الأجسام الكائنة الفاسدة تحت فلك القمر ، وهى مركبة من صورة ومادة وأعراض ، ومنحلة من هذا التركيب بعد وقت ، فيبدو أن الوجود فيها تمايز من الماهية ؟ لكن لا ، فإنها موجودة بأنواعها منذ الأزل ، لم يخلق هذه الأنواع خالق ولم يصنعها صانع ، بل يتكون أفرادها بتأثير الحركات السماوية والأرضية : المادة غير متكونة ولا مندثرة ، وإذن فهى موجودة بذاتها ، والصورة « مطوية في قوة المادة » متى ظهرت كانت منبع وجود ، وكان اتحادها بالمادة اتحاد فعل بقوة ، وكانت هذه الأجسام كأنها موجودة بذاتها من جراء أن العنصرين المركبة منهما موجودان بذاتهما ، فلا تمايز فيها بين ماهية ووجود ، على حين أنه يمكن إثبات هذا التمايز تبعاً لفلسفة أفلاطون بالرغم من قيام المادة بذاتها ،

(١) كتاب التحليلات الثانية : م ٢ ف ١ ؛ وكتاب ما بعد الطبيعة : م ٧ ف ٥

فذلك لوجود الصور عن المثل ، أو عن صنع الإله الصانع طبقاً للمثل ، وقد أبطل أرسطو وجود المثل فأبطل تبعية الأجسام التي تحت فلك القمر ، أو هو لم يدع لها سوى تبعية للحركات السماوية والأرضية تخرج بها من القوة إلى الفعل ، أو تتطور بها .

ز - هل نقول إن تمايزاً بين الماهية والوجود يظهر في الصورة العرضية من حيث إنها طارئة على الجوهر مفارقة له أو قابلة للمفارقة؟ كلا ، فإن اتحادها بالجوهر كاتحاد الصورة الجوهرية بالمادة ، فيظل الجوهر واحداً تمام الوحدة ، وإن تمايز العرض من الجوهر في الذهن فقط لا في الوجود الواقعي .

ح - ومنذ القرن الثاني للميلاد حمل المفكرون المسيحيون على مقدمات الفلاسفة اليونان ونتائجها . فقد قرأوا في مفتتح سفر التكوين الذي هو مفتتح التوراة « في البدء خلق الله السماوات والأرض » فعرفوا أن الله خالق الأشياء ، أى موجد مادّة وصورة ، وموجد ما بعد أن لم تكن موجودة . وقرأوا في سفر الخروج (الفصل الثالث ، الآية ١٤) أن موسى اتّمس من الله أن يفصح له عن اسمه كى يبلغه إلى بنى إسرائيل ، فقال الله : « أنا الموجود » كذا قل لبني إسرائيل : الموجود أرسلنى إليكم » . وقرأوا في سفر ملاخى (الفصل الثالث ، الآية ٦) : « قال رب الجنود [السماوية] : أنا هو الرب ولا أنغير » . وقرأوا آيات أخرى كثيرة عن الله وصفاته ، فعلموا أن الله واحد ليس غير ، وأنه هو الموجود الوحيد القويم الذى وجوده بذاته ، وما عداه فوجوده به ، وأنه ثابت لا يطرأ عليه تحول ، وما عداه هو الذى يعتريه التحول ، فكان الثبات أخص صفة لله في نظرهم ، وكانت الصيرورة أخص صفة للمخلوقات . ولقد أخوا في تأييد هذه المعاني وفى نقد الآراء اليونانية ، وكان القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠) أبرعهم تأييداً وأشدّهم نقداً .

ط - وجاء بويس (٤٧٠ - ٥٢٥) فتمتق المسألة لتحديد وجه التمايز بين الله والمخلوقات ، فراه في بساطة الله وتركيب المخلوقات ، وبين ذلك تبييناً

غدا معه هذا التمايز مرعياً في علم اللاهوت من بعده : قال : « الجوهر الإلهي صورة دون مادة ، ومن ثمة هو واحد [غير مركب في ذاته] ، وهو ما هو أى عين ماهيته ، وسائر الموجودات ليست هي ما هي أى عين ماهيتها لأنها مركبة ، كتركيب الإنسان مثلاً من نفس وجسم ، فليس الإنسان أحد هذين الجزئين دون الآخر ، وإذن فن وجه ليس هو ما هو . في هذا النص الملمخص لرأيه لا يظهر أن الوجود مقصود كجزء من مركب ، وإنما المقصود الماهية المركبة في ذاتها التمايزة (باعتبارها ماهية تامة) من أى جزء من أجزائها ، فقوله إن الجوهر المخلوق ليس هو ما هو يعنى أنه لا يتوحد مع الصورة التي تجعله ما هو ، وأنه معروض لأعراض تزيد في تركيبه . وليس الوجود مذكوراً بين هذه الأعراض . والوحدة التي يثبتها الله هي توحد الجوهر الإلهي مع الصورة أو الماهية الإلهية ، والتمايز الذي يضعه في المخلوق تمايز بين الجوهر والصورة وما يلحقها من أعراض .

ي — ثم كانت للمفكرين الإسلاميين جولات في هذا المضمار ، فقد قرأوا هم أيضاً أن الله خالق وأنه هو القيوم . ففهم المتكلمون منهم أن العالم حادث أوجد بعد عدم ، واستنتج فريق منهم أن وجود المخلوق غير ماهيته ، قالوا : « إن وجود السواد زائد على كونه سواداً ، وإنه يحوز خلق تلك الماهية من صفة الوجود ، وإن المعلومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق ، وإن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات ، بل في جعل تلك الذوات موجودة »^(١) وفهم الفلاسفة منهم أن الخلق لا يستتبع الحدوث ضرورة ، أى سبق العدم ، بل إن أزلية الله تستلزم أزلية عليته ، وأزلية عليته تستلزم أزلية العالم ، وأزلية العالم لا تنفي عن علة أزلية ، إذ أنه ممكن ، وأن لوجود الممكن علة لا محالة . فقال ابن سينا : كل وجود فلما واجب وإما ممكن ؛ ووجود كل ممكن الوجود

(١) كتاب محصل أفكار المتكلمين والمتأخرين ، لفخر الدين الرازي ص ٣٤ و ص ٣٧

هو من غيره ؛ وليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية ، بل إن الممكنات تنهى إلى علة واجبة الوجود ؛ فوجود الممكن في الأعيان أو في الأذهان معنى مضاف إلى حقيقته ^(١) . وقد غلا ابن سينا في التمييز بين الماهية والوجود حتى جعل من الوجود في الموجود الممكن عرضاً للماهية .

ك — وقد عارض ابن رشد هذه النظرية معارضة شديدة . إنه لم يُعَنَّ بمعالجة المسألة بأطرافها دفعة واحدة ، ولكنه عرض لها كلما سنحت له الفرصة ، وفي كل مرة يعنف صاحبها تعنيفاً أليماً . قال « العلم ليس فيه إمكان أصلاً ^(٢) » فاستبعد تلك الفكرة الغريبة التي خطرت لبعض المتكلمين من أن للممكن والمعلوم ضرباً من الوجود هو وسط بين مطلق اللاوجود ومطلق الوجود ، وذلك لتفسير الخلق « من العدم » على اعتبار أن حرف « من » يفيد أخذاً من شيء وأن المأخوذ منه موجود على نحو ما . قال « الوجود عند ابن سينا عرض لاحق للماهية . . . وقد غلط في هذا غلطاً كثيراً . . . إذ يُسأل عن ذلك العرض ، إذا قيل فيه إنه موجود ، هل يدل على عرض موجود في ذلك العرض ، فتوجد أعراض لا نهاية لها ، وذلك مستحيل ^(٣) » ولكن هذا شأن هذا الرجل في كثير مما يأتي به من عند نفسه ^(٤) . « فإن دل [الوجود] على معنى زائد على الذات فعل أنه معنى ذهني ليس له خارج النفس وجود إلا بالقوة ^(٥) » فإن « الوجود في البسيط هو نفس الماهية ^(٦) » ؛ « وإن معطى الوجدانية ، التي هي شرط في وجود الشيء المركب ، هو معطى وجود الأجزاء التي وقع منها التركيب لأن التركيب هو علة لها ^(٧) » . وأن « معطى رباط الأشياء المرتبطة بعضها مع

(١) العلم الإلهي من كتاب النجاة ، وأول كتاب الإشارات ، وفي مواضع أخرى كثيرة .

(٢) تهافت التهافت ، ص ٧٤ و ص ٢٢٢ .

(٣) تهافت التهافت ، ص ٣٠٤ .

(٤) تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٨ .

(٥) تهافت التهافت ، ص ٣٩٢ و ٣٩٣ .

(٦-٧) تهافت التهافت ، ص ١٧٢ و ٤٠٠ على التوالي .

مع بعض هو معطى الوجود»^(١) وإن «التركيب ليس هو مثل الوجود» بل مثل التحريك ، أعنى صفة انفعالية زائدة على ذات الأشياء التى قبلت التركيب ، والوجود هو صفة هى الذات يعينها ، ومن قال غير هذا فقد أخطأ»^(٢).

ل - ولما ترجم الغريون إلى اللاتينية كتاب الشفاء لابن سينا ، فى أواخر القرن الثانى عشر ، وشروح ابن رشد على كتب أرسطو ، فى أوائل القرن التالى ، واطلع فيها اللاهوتيون على منطق المسألة ومختلف الآراء ، راقبهم نظرية ابن سينا واتخذوها أصلاً يبنون عليه ويفرعون منه ، مع تفاوت فى التعمق والإحكام . فكان القديس توما الأكوينى أبعدهم غوراً وأسدهم رأياً كما كان شأنه فى سائر المسائل ، رأى فى قسمة الوجود إلى واجب ويمكن رجوعاً إلى التعريف الوارد فى التوراة ، وبياناً للفارق الأول الحاسم بين الله والمخلوقات ، لقيام هذا الفارق على أول المعانى وأشملها ، وهو معنى الوجود ، الله هو العلة الأولى ، والعلة الأولى موجودة بذاتها ضرورة ، فلا تغاير فى الله بين ماهية ووجود ، بينما المخلوقات ممكنات فقط ، ليس الوجود متضمناً فى ماهياتها ، وإذا أضيف إليها فالإضافة خارجة عن الماهية لا ذاتية لها . وآية إمكانها بادية فيها : فلإنها متغيرة قابلة للأعراض ، والتغير انتقال من القوة إلى الفعل ، وما يخالطه شئ بالقوة فليس يوجد بذاته ، لأن الموجود بذاته حاصل على كل وجوده فلا يتغير ، ولو كان وجودها من ماهياتها لوجدت دائماً وعلى حال واحدة كالماهية . وقبول الأعراض لازم من التغير ، ونسبة القابل إلى المقبول كنسبة القوة إلى الفعل .

م - وعلى ذلك يقر الأكوينى ابن سينا على إثبات التمايز الحقيقى بين الماهية والوجود فى المخلوق ، ويجد أنه كان قليل التوفيق فى جعله الوجود عرضاً للماهية ، وفى تصويره الإمكان كأنه قوة فعلية كأولئك الفريقين من المتكلمين ، فيقر ابن رشد على نقض هاتين الدعوتين ، ويلاحظ أن الإمكان لا يعتبر وسطاً بين الفعل والقوة ، وإنما هو قابلية صرف للوجود ، ووجوده متعلق بالإرادة الإلهية . وقد يجوز القول بمعنى واسع إن الوجود عرض للماهية من حيث إنه غير

(١-٢) تهافت التهافت ، ص ١٨٠ و ٢٢١ على التوالي .

داخل في حدها ، إلا أن إضافة الوجود إلى الماهية تختلف عن إضافة العرض إلى الجوهر : العرض وجه معين للجوهر ، بينما الوجود تحقيق الجوهر ماهيته وملاساتها ، وفي الموجود المتحقق بالفعل ليس الوجود والماهية شيئين تامين متجاوزين ، إذ ليست الماهية موجودة دون الوجود ، وليس الوجود شيئاً ما دون الماهية ، وإنما الوجود فعلية الماهية ، أى كونها بالفعل ، فنسبة الوجود إلى الماهية نسبة فعل إلى قوة ، فاجتماعهما في المخلوق اتحاد تام يجعل منه كائناً ذا وحدة تامة من حيث إن كلا منهما ضرورى للآخر متمم له . وهذا تطبيق لنظرية الفعل والقوة بين أهميتها الجلى .

ن — ذلك رأى القديس توما الأكويني في المسألة ، فيه شئ من أوائل المفكرين المسيحيين ، وشئ من ابن سينا ، وشئ منه هو . إن فكرة الخلق هى التى أثارته ووجهت إلى هذا الحل . لذا لم تخطر للفلاسفة القدماء ، أو لم تخطر إلا للذين اعتقدوا منهم بالحدوث في الموجودات وبالقدر الذى تصوره منه فيها ، كما رأينا أفلاطون يتبع الآلهة والماديات لصنع الإله الصانع من مادة موجودة بدونه . ولذا لا يثيرها أصحاب وحدة الوجود إلا قالوا إن تمايز الوجود والماهية هو فى الذهن فقط ، من حيث إنهم لا يميزون بين خالق ومخلوق إلا تمييزاً ذهنياً ، وإنهم يؤمنون بالوجود أجمع فيمحوون الحدوث ويحلون الجوب في كل ماهية . ولذا أيضاً لا يثيرها أصحاب المذهب الحسى أو الاسمى ، من حيث إن التمييز الحقيقي بين الماهية والوجود أعمق من أن يظهر للحواس ، ولا ينفذ إليه إلا العقل الذى يتكرونه . فهذه المسألة تطبيق فلسفى لعقيدة الخلق ، وبيان لتركيب المخلوق وتبعيته فى مقابلة بساطة الخالق واستقلاله . هى إحدى المسائل العقلية التى كان العقل غافلاً عنها ، فتزل بها الوحى ، فعالجها العقل بتطبيق نظرية الفعل والقوة من جهة الوجود ، فحصل على تركيب فى المخلوق هو أعمق وأسبق من كل تركيب ، ودخلت المسألة هكنا فى عداد المسائل العقلية ، واستغنت عن شهادة الوحى فى إثارتها وفى تأييدها .

س — هذا وقد خاض فيها بعض الفلاسفة المعاصرين من الوجوديين
 للملحدن الماديين ، ولكن مع العبث بلفظ الماهية بنقله من معناه المتعارف
 إلى معنى الشخصية ، فخلطوا خلطاً غريباً . يقول « جان بول سارتر »
 إن الاعتقاد بإله خالق هو الذى يوحى بفكرة الماهية النوعية وفكرة سبقها على
 الوجود ، من حيث إن الخلق تحقيق شئء معلوم أولاً . أما الذى لا يؤمن بالله
 ولا بالماهيات النوعية (مثله هو) فإنه يسلم بهذا السبق للموجودات الخاضعة
 خصوصاً تماماً للآلية الطبيعية التى نجدها معينة فى كيانها وأفعالها ، ولا يسلم به
 بالنسبة للإنسان ، فإن فى الإنسان ، وفيه وحده ، عدم تعيين يتعين بفعل حريته
 فيكون الشخصية الخاصة بكل فرد من الأفراد التى هى ماهيته : وبهذا المعنى
 يكون الوجود سابقاً على الماهية ، أى أن الإنسان يوجد ثم يصير جباناً أو جسوراً ،
 أميناً أو خائناً ، عالماً أو جاهلاً ، إلى آخر ما يتعين به كل فرد . تلك هى
 الماهية متى اطرحنا جانباً الماهية النوعية المشتركة بين كثيرين والمستلزمة عقلاً
 يعلمها وإرادة توجدتها ، وظاهر أن هذا ليس هو المقصود بمسألتنا الميتافيزيقية .

٣٥ — العلة الفاعلية :

١ — القسم السابقة إلى ماهية ووجود تفقدنا رأساً إلى قسمة الوجود إلى
 علة ومعلول : ذلك بأنه متى انقسم الوجود إلى واجب بذاته وجوده عين ماهيته ،
 وإلى ممكن بذاته مركب من ماهية ووجود مفترق إلى موجد ، كان لكل
 موجود علة وجود إما ذاتية وإما خارجية . والإيجاد أو التحقيق أشهر معنى للعلية ،
 ولكنه ليس المعنى الأوحد ، ولا المعنى الأول أو الأعم . فالمعنى الأول والأعم
 أن العلة أو السبب (والاسمان مترادفان) « ما يلزم عنه شئء ما » . وبهذا
 المعنى الأعم تنقسم العلة إلى منطقية ووجودية .

ب — العلة المنطقية تبدو واضحة فى القياس والاستقراء حيث المقدمتان
 علة النتيجة : متى اجتمعتا فى العقل لزمتهما النتيجة ، أى صدرت عنهما

ضرورة ، فكانت معلولة لهما . وتبدو كذلك في ارتباط خصائص الموجود بماهيته وتفسير الماهية للخصائص ، مثل مساواة زوايا المثلث لقاعدتيه ، فإنها لازمة عن ماهية المثلث ، وبهذه الماهية يبرهن عليها ؛ ونثل العلم والفن والدين فإنها لازمة عن وجود العقل في الإنسان وتفسر به .

ج — والعلة الوجودية « كل ما يشارك في إيجاد الشيء ، أما في ذاته أو في وجوده » : فن حيث ذاته نطلب تعليله بمادته وصورته ، وهذا واضح في الصناعات إذ أننا نفرسها بالمادة المركبة منها ، مع الخواص الطبيعية لهذه المادة ، وبالصورة أى بهيئة أجزء المادة ، وتركيبها بعضها مع بعض ، وتفاعلها بفضل هيئتها وتركيبها . بل هذا واضح نفس الوضوح في الموجودات الطبيعية المركبة ، كأجساد الأحياء تفسرها الفسيولوجيا بالمادة والصورة على النحو المتقدم . فالمادة والصورة علتنا طبيعة الشيء تجعلانه على ما هو عليه ، ومن حيث وجوده نطلب العلة التى حققتة ، وهذه هى العلة الفاعلية ندل عليها بقولنا : « كل ما يظهر للوجود فلظهوره علة » . وهذا أدق من قول القائلين « لكل معلول علة » فإن لفظ «المعلول» يتضمن معنى العلة ، وهذا دور منطقي أو مصادرة على المطلوب ؛ ويستقيم القصد إذا عنيينا بلفظ «المعلول» ما ليس له بذاته عليه ذاته ، أى الممكن الذى شأنه المعلولية . وأخيراً العلة الفاعلية لا تفعل إلا إذا حملت على الفعل بغاية تحقيقها ، فالغاية علة من حيث إن لولاها لما فعل الفاعل .

د — هذه أربعة أنحاء من العلية : تختلف فيما بينها اختلافاً كلياً ولو أن كل علة هى علة المعلول بأكمله ، ولكن على وجه خاص يستحيل معه أن تقوم إحداها مقام الأخرى ؛ ويتفق فى صفة مشتركة تجعل كل واحدة منها علة ، وهذه الصفة هى « التأثير » ولكن على نحو خاص بكل منها : فالعلة الفاعلية تؤثر فى العلة الفاعلية بالجذب أو الإغراء ، والعلة الفاعلية تؤثر بالفعل والإيجاد ، والعلتان المادية والصورية تكونان الماهية أو الطبيعة . وعلى ذلك فاسم العلة من الأسماء التى تقال بطريق التناسب ، أى باتفاق من وجه واختلاف من وجه .

ولما كانت المادة والصورة متعلقتين بالماديات، كان عمل الكلام عنهما في الفلسفة الطبيعية التي نعرض لها في الكتاب التالي، أما الفاعل والغاية فيمتدان إلى كل موجود، فيرجعان إلى هذا المحل الذي يضم المعاني المتعلقة بمطلق الوجود، ولقد كان كلاهما هدفاً لحملات عنيفة التفت فيها المذاهب والأدلة في العقل وفي الوجود، فالخوض فيهما تلخيص لهذا الكتاب برمته.

هـ — هذا المبدأ البدسي الذي نطبقه عفواً وبلا انقطاع، وبنى عليه جميع شئوننا من مادية ومعنوية، قد حمل عليه جمع من الفلاسفة الحسنيين والتصورين، وبذلوا أقصى ما يستطيع بذله من دقة التحليل وبراعة النقاش في سبيل إبطال قيمته وتفسير منشئه. وما نحن أولاء نستعرض حججهم ونرد عليها، وفي هذا الرد نجلو معنى العملية الفاعلية ونوطد الثقة بموضوعيته. الحجة الأولى، تاريخياً ومنطقياً تلك التي قدمها أنا سيداموس، أحد أقطاب قدماء الشكاك، قال: الجسم لا يحدث جسمًا، إذ يستحيل أن يحدث شيء شيئاً لم يكن موجوداً وأن يصير اثنين بعد أن كان واحداً؛ ولا يحدث اللاجسمي لاجسميًا، وذلك لنفس السبب، ولسبب آخر هو أن الفعل والانفعال يقتضيان المماس، واللاجسمي منزّه عنها. ولا يحدث الجسم لاجسميًا، ولا اللاجسمي يحدث جسمًا، لأنهما متغايران، لا الجسم يحتوي طبيعة اللاجسمي، ولا اللاجسمي يحتوي طبيعة الجسم، فالعملية ممنعة. — هذه الحجة ترجع إلى قدماء الطبيعيين وبارمنيدس وبروتاغوراس وصائر الذين لم يميزوا بين الفعل والقوة فلم يفتنوا إلى إمكان إحداث شيء شيئاً بإخراجه من حيز القوة إلى حيز الفعل: فمن الممكن أن يحدث جسم جسمًا، وأن يحدث لاجسمي لاجسميًا، لتكافؤ الطرفين وإمكان احتواء العلة على المعلول احتواء بالقوة. وإذا سلمنا أن الجسم لا يحدث لاجسميًا، فلنسلم أن اللاجسمي لا يحدث جسميًا، فإن الأعلى إذا لم يحتو على الأدنى بالفعل، فقد يحتوى عليه بالقوة، وقد يحدثه دون حاجة إلى مماسة. وعلى كل حال تكفي كلمة واحدة لاستبعاد هذه الحجة: وهي أنها تنفي التغير

من الوجود ، والتغير واقع ولا يفسر إلا بالعلية .

و - وقد جمع هيوم الحجج ، كما جمعها من قبله ما ليرانش ، قال : إن مبدأ العلية لا يستنبط استنباطاً مستقيماً من مبدأ عدم التناقض ، وإذن فهو ليس مبدأ أولياً . وهذه حجة مقدمها حتى وتاليا باطل ، وذلك لأن مبدأ العلية يستند على مبدأ عدم التناقض استناداً غير مستقيم أو بالرد إلى الخلف من جهة أن إنكاره زعم بأن شيئاً يوجد دون أن يكون له ما به يوجد ، وهذا تناقض صريح .

ز - ولكن هيوم يعتبر هذه الحجة قاطعة فيرتب عليها حجة أخرى هي أن ربط مبدأ العلية بمبدأ عدم التناقض مصادرة على المطلوب ، وذلك أن أنصر العلية يقولون : إن الشيء الذى يظهر للوجود إنما يظهر عن علة ، وإلا كان علة نفسه ، وهذا محال ، أو كان معلولاً للعدم ، وهذا محال أيضاً ، وهم لا يفتنون إلى أن هذا التدليل على العلية يعتمد على العلية نفسها ، أى أنه يفترض المطلوب الذى هو ضرورة العلة ، إذ يجب التدليل على هذه الضرورة قبل الاحتجاج ببطلان وضع العلية فى الشيء الذى يظهر للوجود أو فى العدم . وجوابنا أن لا وجه للظن بأن فى هذه القسمة التى يعول عليها برهان الخلف مصادرة على المطلوب ، إذ أن النظر ههنا واقع على عين الوجود ، أى على موجود يظهر للوجود ، فهو بهذا الاعتبار لا يظهر بنفسه ، ولا بفعل العدم ، فيبقى أنه يظهر بفعل موجود آخر هو علته . وهذه القسمة أولية إطلاقاً لأولية معنى الوجود واللاوجود المركب منهما مبدأ عدم التناقض الذى هو مبدأ أول بلا منازع .

وتفادياً لشبهة المصادرة هذه ندلل على مبدأ العلية على الوجه الآتى : إن إنكار هذا المبدأ يعدل إثبات أن الحادث ، وهو الموجود لا بذاته ، يمكن أن يكون غير محدث ، وغير المحدث موجود بذاته ، فيخرج لنا أن الموجود الحادث غير المحدث هو موجود بذاته ولا بذاته فى آن واحد ، وهذا خلف .

ح - ويرتب هيوم نتيجة أخرى على استحالة استنباط مبدأ العلية من مبدأ عدم التناقض استنباطاً مستقيماً ، فيقول : وإذن فعنيا العلة والمعلول متغايران ، ويستحيل أن نعلم العلة من المعلول أو المعلول من العلة علماً مبدئياً أى قياسياً ،

إنما هي التجربة التي تعرض علينا الظواهر متعاقبة، ومتى كان معنى العلة والمعلول متغايرين، فمن السهل علينا أن نتصور شيئاً أياً كان كأنه غير موجود الآن وكأنه موجود في اللحظة التالية، دون أن نرفق به معنى متميزاً لعله أو مبدأ محدث! فيكون الفصل بين معنى العلة ومعنى بداية الوجود أمراً ممكناً. والجواب أن ههنا خلطاً بين حالتين مختلفتين: إحداهما مجرد تخيل شيء ما غير موجود ثم تخيله موجوداً؛ والحالة الأخرى مقارنة بين وجوده الآن وبين عدم وجوده في اللحظة السابقة، فما أن نعقد هذه المقارنة حتى نرى أن خروجه من اللاوجود إلى الوجود فعل علة بالضرورة.

ط — وقد تأثر كنت بنقد هيوم تأثيراً قوياً، فسلم بأن النسبة بين المعلول والعللة خارجة عن مفهومهما، وأن التجربة هي التي تعرض علينا الحدين مرتبطين، ولما كانت التجربة جزئية متغيرة، فهي لا تصلح أساساً للضرورة والكلية اللتين يدعيهما العلم. غير أن كنت كان مقتنعاً أشد اقتناع بقيمة العلم، مصر كل الإصرار على إنقاذه من تشكك الحسين، وكان عارفاً تمام المعرفة أن العلية دعامة القوانين العلمية، وأنه لو كان منشؤها عادة متكونة بتكرار التجربة كما يقولون، لكان بالإمكان، وقد علمنا ذلك، أن نرجع عن اعتقادنا بضرورتها والواقع أن الاعتقاد بضرورتها مستمر غير منقطع. يبقى أن هذه النسبة آتية من العقل، لا عقل مدرك كما تصوره أفلاطون وديكارت وليبنتز، ويرفضه الحسيون بحق، بل عقل موقوف عند حده، مبرا من دعوى إدراك الوجود، وظيفته تأليف الأحكام الضرورية.

ى — هذه الأحكام نوعان: أحكام تحليلية، وأخرى تركيبية. الأحكام التحليلية هي التي محمولها مستفاد من تحليل معنى الموضوع، مثل قولنا «الجسم ممتد» وهي ضرورية لأن المحمول فيها ذاتي للموضوع، وتسمى أيضاً «قبلية» لأنها تؤلف «قبل» التجربة أى بدون معوتها؛ ولكنها أحكام تفسيرية فقط، لا يزدنا المحمول فيها علماً بالموضوع، ولا تفيد في إقامة العلم، والعلم واقع على التجربة.

ك — والأحكام التركيبية تُولف بين حدين متغايرين مستفادين من التجربة مع نسبة بينهما تبدو ضرورية ، فحيث يؤدي إلينا الحس أن « الشمس تسطع وهذا الحجر يسخن » يؤدي إلينا العقل أن « ضوء الشمس يسخن الحجر » أى أن العقل يزيد نسبة العلية على الظاهرتين المحسوستين يربط بها بينهما برباط ضرورى ؛ فتسمى هذه الأحكام « بعدية » لأنها تثبت المحمول للموضوع أو تنفيه عنه تبعاً للتجربة ^(١) . وعلى هذا الوجه يبرره الحكم العلمى ، فلا إنكار للعلم كما ينكر الحسيون ، ولا دعوى النفاذ إلى بواطن الأشياء كما يدعى العقليون المسرفون ، ولكن توسط بين الفريقين ، يحق شيئاً عند كل منهما ويطل شيئاً ، ويجمع بين ما يحق في مذهب واحد .

ل — ونحن نقول : ذاك وسط ظاهرى لا حقيقى ، وتلك تعريفات خاطئة وتحديدات ناقصة . فأولا ليس بصحيح أن الحكم التحليلى هو الذى محموله مفهوم موضوعه وحسب ، وإنما هو بنوع خاص ذاك الذى يستخرج محموله بتحليل موضوعه فى ذاته أو جوهره ، من حيث إنه قد يكون للموضوع خواص لازمة له كلزوم المحمول المذكور فى مفهومه أو تعريفه ، فتكون النسبة بينها وبينه ضرورية أيضاً : مثال ذلك ما نراه فى الإنسان من علم ودين وأخلاق وفن وضحك وصناعة وحضارة ، فإن كل أولئك للإنسان بسبب كونه ناطقاً ، فتضاف إليه إضافة ضرورية ولو لم تظهر فى « النطق » الذى هو حد الإنسان ، ولم تفكر فيها وقت تفكيرنا فى حد الإنسان .

م — ثانياً أن الحكم التحليلى نوعان ، لا نوع واحد فقط كما اعتقد كنط وسائر الفلاسفة المحدثين ، فإن هناك نوعاً آخر من التحليل والأولية هو عكس النوع السابق وله عين القوة ، ونعنى به تضمن المحمول

(١) هكذا يعرف كنط والمحدثون إجمالاً لفظي *a priori* و *a posteriori* أى من جهة استقلال الحكم عن التجربة أو تبعاً لها ، على حين أن أرسطو ، ومن بعده أشياعه جلياً ، يعرفون القبل *a priori* بأنه الحكم الذى يصدر عن العلم بعلّة اشئء ، من حيث أن الدلة متقدمة بالطبع على المعلول ، ويعرفون البعدى *a posteriori* بأنه الحكم الذى يصدر عن العلم بالمعلول ، من حيث إن المعلول متأخر بالطبع عن علته .

للموضوع ، كالفرد والزوج فإنهما قسما العدد ويتضمنانه . وقد نبه أرسطو على النوعين ، ودعاهما بالحمل الذاتي أى الإضافة الذاتية ^(١) . وقال ابن سينا : « الحمل الذاتي يقال على وجهين ، فإنه إما أن يكون المحمول مأخوذاً في حد الموضوع ، مثل الحيوان في حد الإنسان ، وإما أن يكون المحمول مأخوذاً في حده الموضوع أو جنسه ، مثل القطوسة التى يؤخذ في حدها الأنف ، والمثلث الذى يؤخذ في حده السطح » . وقال ابن رشد : « مابالذات يكون في القضايا الحملية على وجهين ، أحدهما أن يكون المحمول مأخوذاً في جوهر الموضوع مثل النطق المأخوذ في جوهر الإنسان ، والثاني أن يكون الموضوع مأخوذاً في جوهر المحمول ، مثل وجود الزوايا المساوية القائميتين في المثلث » ^(٢) . ففي كل من النوعين يلزم التوحيد بين الحدين لأن النسبة بينهما ذاتية . وترجع العلية إلى النوع الثاني ؛ ولئن لم تكن النسبة بين المعلول والعللة داخلة في مفهوم العلة أو في مفهوم المعلول ، كما يريد هيوم وكنط ، إلا أنها لاحقة ضرورة لوجود المعلول ، من حيث إنه معلول لآخر ويستحيل وجوده من دون أن يكون معلولاً ، كما يستحيل وجود إنسان غير ضحاك أو وجود مثلث لا تكون زواياه مساوية لقائمتين ؛ فهناك نسبة ضرورية بين ممكن الوجود وبين وجوده الفعلي متى وجد ، وهذه النسبة تحليلية ، ورفضها رفض لمبدأ عدم التناقض كما تقدم ؛ هى نسبة من المعلول إلى علته أو من الخاصة إلى الماهية ، بعكس النسبة من العلة إلى المعلول أو من الماهية إلى الخاصة والنسبتان ضروريتان لا فرق بينهما في الضرورة . هكذا يحل الإشكال الذى استعصى حله على الكثيرين ، وثبتت للعلية قيمتها المطلقة .

ن - وكثيرون ، من بينهم كنط ، اعتقلوا أن مبدأ العلية ، إن سلمنا به ، يقضى بالرجوع من علة إلى علة دون الانتهاء إلى علة أولى تكون التفسير الأخير للعلية ، وفي هذا الاعتقاد إيهان للمبدأ يعدل الإنكار ، إذ أن عدم الوقوف عند حد في سلسلة العلل معناه عدم الوصول إلى علة بمعنى الكلمة ، أعنى علة غير

(١) أرسطو : كتاب التحليلات الثانية أو كتاب البرهان م ١ ف ٤ ؛ وأيضاً كتاب ما بعد الطبيعة م ٥ ف ١٨ .

(٢) تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ٩ .

معلولة ، وترك السلسلة معلقة ، وهذا مناف لمبدأ العلية ، فإنه في الحقيقة يقتضى علة غير معلولة تكون بداية مطلقة للعلية ؛ ولا صعوبة في تصور مثل هذه العلة ، بل إن كل علة فهي بهذه المثابة : أجل إن العلة التي تقبل فعل علة أخرى لكي تصبح فاعلة هي علة ناقصة تحولونا إلى التماس علة لعليتها ، لكنها من جهة ما هي علة وفاعلة لا تقبل فعل علة أخرى ولا تتغير ، وإنما هي تفعل بما لديها من قوة على الفعل ، كالساخن حين يسخن والمعلم حين يعلم ، فإن الفعل تحقيق في المنفعل للقوة الفاعلية التي في الفاعل ، وكل ما هنالك أن للعلة الأولى من القوة ما يغنيها عن كل قوة سواها . فالتسلسل إنكار للعلية لا تطبيق لها كما يحسبون ، ومعنى المبدأ أن لكل ظاهرة علة ، لا أن لكل علة علة .

س — بعد رد هذه المحاولات لتجريح مبدأ العلية ، نسأل : كيف نحصل على هذا المبدأ ؟ إن خصومه يجمعون على أنه غير آت من التجربة ، سواء الظاهرة والباطنة ؛ وقد كان هيوم أدقهم تحليلاً وأكثرهم إسهاباً بهذا الصدد : قال إن التجربة تؤدي إلينا ظواهر متعاقبة ، ولا نشعرنا التعاقب بقوة فيما يسمى علة يحدث بها ما يسمى معلولاً ؛ ونحن نعلم أن حركة أعضائنا تعقب أمر لإرادتنا ، ولا ندرك علاقة ضرورية بين الحركة والأمر ، ولا نشعر بأننا نستخدم الأعضاء المتوسطة بين أمر الإرادة والفعل ، ولا نفهم كيف يمكن لفعل ذهني كالأمر أن يحرك عضواً مادياً . فالتعبير عن الواقع لا ينبغي القول أن هناك أحداثاً ، بل يجب الاختصار على القول إن ظاهرة قد ظهرت ؛ وأما أنها معلول أوليست معلولاً ، فهذه مسألة أخرى . وما معنى العلة سوى عادة ذهنية يولدها جريان الظواهر ، من خارجية وداخلية ، وتحملنا على توقع ظاهرة معينة كلما أدركتنا ظاهرة أخرى معينة ارتبطت بها في تجربتنا الماضية ؛ وما يزعم لها من ضرورة ناشئ من أن العادة تجعل الفكر غير قادر على عدم تصور اللاحق وعدم توقعه إذا ما تصور السابق ؛ بل ذهب جونستون مل إلى أن الإنسان المتقف المعتاد التجريد يستطيع أن يعود ذهنه تصور أحداث تحدث بدون علة ، وأن الذين يعتقدون بالمصادفة والقدر والمعجزة والحرية هم أناس يعتقدون فعلاً بعدم ضرورة العلة .

ع - ولنا على هذه الأقوال ملاحظات : فأولاً أن معنى العلة يبدو أولياً في العقل سابقاً على تكوين التجربة ، ونحن نرى الأطفال يسألون عن العلل وهم موقنون بأن هناك عللاً ، بحيث يبدو الاعتقاد بالعلية واحداً عند جميع الناس وفي جميع الأعمار ، مع أن المذهب الحسي يقضي بأن تكون قوة العادة معادلة لمبلغ التجربة فـ ثانياً أننا في إبان تكوين التجربة لا ننزع علاقة العلية بين كل سابق وكل لاحق كيفما اتفق ، ولكننا نسمى « عللاً » بعض أشياء معينة ، ونسمى « معلولات » أشياء أخرى معينة ، ولا نجد من أنفسنا القدرة على عكس هاتين التسميتين : فلم هذا إلا أن يكون مفهوم العلية متحققاً في الطائفة الأولى ، ومفهوم المعلولة متحققاً في الطائفة الثانية .

ص - ثالثاً : محال أن يفلح إنسان في تصور أحداث تحدث بدون علة : فالمصادفة نقيض للقانون وليست نقيضاً للعلية ، إذ أنها لا تعني أن الأحداث تخرج من العدم ، بل تعني فقط أن الأحداث تحدث بفعل علل غير مطردة ولا منسقة فيما بينها . وليست المعجزة نقيضاً للعلية ، ولكنها معلولة لإرادة الخالق التي تقف فعل قانون طبيعي لغرض روي أعلى ، والحرية هي نفسها علة الاختيار والتنفيذ ؛ وأخيراً القدر إما أن يتصور قدراً إلهياً فيرجع إلى العلية الإلهية ، أو يتصور قوة عمياء فيكون قوة وعلة على كل حال . وإذن فقد كان مل واهم حين اعتقد أن العلة غير المطردة ليست علة ، والحقيقة أنها رباط بين شيئين تكرر أو لم يتكررا . كما أنهم جميعاً كانوا واهمين حين اعتقدوا أنهم يفسرون القوانين الطبيعية بالتداعي والعادة ، بينما لا يفسر التداعي بغير اطراد الظواهر ، فهو معلول لا علة ، والمسألة باقية : ما علة اطراد الظواهر ؟

ق - رابعاً : وهؤلاء الفلاسفة يعترفون بالعلية مرغمين إذ يستخدمونها دون أن يشعروا فيدلون على أن الطبع يعود حتماً مهما يئذل من جهد في التطبع : إنهم يفسرون معنى العلة بتكرار التجربة ، وهذا يعني أن التكرار علة توجد فيناعادة توقعه اللاحق بعد إدراك السابق ، فيفسرون العلية بالعلية . وهذا كنط يقر بأننا نخس

أنفسنا منفعلين في الإحساس ، وأنه يلزم عن ذلك أن نعتقد بأشياء خارجة ، فيطبق مبدأ العلية وهو القائل الملح في القول أن العلة مقولة جوفاء لا يجوز استخدامها إلا في داخل الفكر . وهذا مل رأى أن العلم مؤلف من قوانين تجمع بين سوابق بعينها ولواحق بعينها ، فاتخذ من طرائقه الأربع المعروفة وسائل لفصل « السابق الضروري » كما يقول من بين سائر السوابق ووضعه موضع العلة ، فأقر بوجوب التفرقة بين محض التلازم أو التقدم وبين العلية ، واضطر إلى أن يصف بالضروري السابق المتوقف عليه اللاحق ، فوصل إلى هذه النتيجة العجيبة وهي أن لا رباط ضروري بين اللواحق والسوابق ، وهذا ما يريده المذهب الحسي ، ولكن هناك سوابق ضرورية ، وهذا ما يقتضيه العلم وتشهد به التجربة ، فهذه السوابق غير ضرورية وضرورية في نفس الوقت ! فهل من شواهد أبين من هذه على أن المبادئ الأولية مقارنة للعقل ، وأنها إن أنكرت بالقول لا تنكر بالفكر ، وإن منكرها مناقضون أنفسهم حتماً ، وإن أهون الرد عليهم بيان هذا التناقض .

ر — وبعد تنفيذ إنكار المنكرين وتفسيراتهم المتهاقنة نعود إلى سؤالنا : كيف نحصل على معنى العلة ، فنقول : إن التجربة الظاهرة في حد ذاتها لا تبين مباشرة إلا عن تعاقب الظواهر — ولا تؤدي إلينا التبعية العلية ، فإن هذه التبعية أمر غير محسوس محجوب عن الحواس . وفي هذا تنفق مع الحسين . ثم نفرق عنهم للفقور فنقرر أن العقل هو الذي يدرك معنى العلة حالما تتأدى إليه مدركات الحواس : ذلك بأنه يرى أشياء (جواهر وأعراضاً) تظهر للوجود بعد أن لم تكن موجودة ، فيحكم بأن ما يوجد بعد أن لم يكن موجوداً إنما يقبل الوجود من غيره لا من نفسه ؛ وهكذا يدرك معنى العلة في ضوء معنى الوجود ، من حيث إنه يدرك ابتداء أن ما يحدث فلا بد له من علة تحدثه .

ش — وليس علمنا بالعلة قاصراً على هذا الاستدلال الجاف : فإن التجربة الباطنة تمدنا بشعور قوى بها كلما أظهرتنا على أفعال تصدر عنا وتقر فينا ، كاللحقل والتخيل والإرادة ، وأفعال أخرى تصدر عنا وتتعلق إلى غيرنا ،

كاللمس والتحريك والضرب والقطع ، وطائفة ثالثة من الأفعال تصدر عن غيرنا وتتعدى إلينا ، وفي كل هذا نشعر بأنفسنا فاعلين ومنفعلين ، ونعلم ، ليس فقط أن المفعول يحدث « بعد » الفعل — بل أيضاً وبخاصة أنه يحدث « عن » الفعل ، وأنه متصور ومطلوب قبل الفعل ، بينما التوقع الناشئ بالتداعي يعنى مجرد انتظار اللاحق بعد إدراك السابق . ولذا كان الفعل والمفعول فعلنا ومفعولنا ، وكنا مسؤولين عنهما بإقرار من ضميرنا ، ولحسيون في جملتنا ، إلا أن يتحسّلوا الضمائر جميعاً فيدعوا أن شعر المعرى أو شعر المتنبئ ليس لأحد ، وأن أقوالهم هم ، ملفوظة ومكتوبة ، في العملية وغيرها من المسائل ، ليست لهم ولا لأحد ! وهذه هي فعلا النتيجة المحتومة للذهبيهم إن كانوا صادقين .

ت — ولهذا المذهب وجه آخر : فقد اتخذ وسيلة لتأييد ركنين دينيين : الركن الأول أن الله لما كان الموجود بذاته فهو الفاعل الأوحد ، وليست المخلوقات بفاعلة والركن الثاني إمكان المعجزات ، على حين أن الترابط الضروري بين المسببات والأسباب يقضى على هذا الإمكان . وقد استغل النزالي هذين المعنيين ضد الفلاسفة ، قال إن « استمرار العادة [بالأسباب والمسببات] مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية » وإن « من جعل مجارى العادات لازمة لزوماً ضرورياً أحال جميع المعجزات » . « والاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ^(١) : مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والشفاء وشرب الدواء ، وأن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق ، لا لكونه ضرورياً

(١) أى أنها متباينان وليساً حتى حكم تحليل ، كما سيتول هيوم وكنت ، وذكرناه ضمه . فالمذهب جار من قدام الشكك إلى أماننا .

في نفسه غير قابل للفرق ، بل في المقدور خلق الشيع دون الأكل ، وإدامة الحياة مع جز الرتبة . . . ونحن نَجوِّز ملاقاته القطن للنار دون الاحتراق ، ونَجوِّز انقلاب القطن رماًداً محترقاً دون ملاقاته النار ، وهم [أى الفلاسفة] ينكرون جوازه ، وليس له دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاته النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده لا على الحصول به . . . ونَجوِّز أن يلقى نبي في النار فلا يحترق ، إما بتغيير صفة النار ، أو بتغيير صفة النبي . . . فلإنا نرى من بطلى نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقدة ولا يتأثر به^(١) . هذا كلام صريح كل الصراحة ، لم يقل هيوم أو غيره من المحدثين أصرح منه .

ث - كذلك أراد مالبرانش أن يقيم فلسفة دينية تثبت تبعية المخلوقات للخالق تبعية مطلقة ، كما يقتضى معنى المخلوق بالنسبة إلى معنى الخالق ، وتناهض الفلسفات التي تضع المخلوقات بازاء الخالق متقومة بذاتها فاعلة بقوى فيها ، وأهمها فلسفة أرسطو وأتباعه من المدرسين ، فشايح ديكارت في إنكار الصور الجوهرية وما تنطوى عليه من القوى الفاعلية في المخلوقات ، فلم يبق لها عنده عليه ؛ وشايح ديكارت في استقلال كل من النفس والجسد بذاته ، وما ينتج عن هذا الاستقلال من استحالة التفاعل بينهما ؛ كما شايحه في الآلية الكونية التي تقصر التفاعل على مجرد صدام خارجي بين أجزاء المادة ، بل أربي عليه بأن سلب المادة كل قوة على مثل هذا الصدام ، فعاد إلى حجة أنا سيداموس وقال مثله : لا علاقة عليه من جسم إلى روح ، ولا من روح إلى جسم ، ولا من جسم إلى جسم ، ولا من روح إلى روح ؛ وحشد الحجج المعروفة .

خ - إنا لنعجب لهؤلاء المصكرين كيف لم ينتهوا إلى الإشكالات التي يثيرها مذهبهم هذا ، وهي كثيرة خطيرة : ألما دور منطقي أو مصادرة على المطلوب تقطع عليهم الطريق إلى الله فتقتضى على المذهب من أساسه ؛ تليها إشكالات في حق الذات الإلهية ، فأخرى في حق الموجودات . أجل يلزمهم

(١) تهافت للفلاسفة : ص ٢٨٥ ، ٢٧٢ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٧ .

الدور أو المصادرة حين يتحدثون عن الله وهم عاجزون عن البرهنة على وجود الله : ذلك بأن العلم الإنساني بالله يكتسب بتطبيق مبدأ العلية للصعود من المخلوقات إلى الخالق ، ولكن مبدأ العلية مجرح في نظرهم ، غير ذى موضوع في المخلوقات وغير ذى قيمة ، وإذن فليس يجوز تطبيقه للبلوغ إلى الله . فإن قالوا إن الوحي وما يستند عليه من معجزات ينبتنا بوجود الله ، سألناهم : ألسنا نعرف الوحي من بلاغ السلف للخلف ، أى من طريق العلية ، فكيف نأخذ بالعية في هذه النقطة وننبذها في سائر النقاط ؟ فسواء أرادوا أن يعتمدوا على العقل أو على النقل ، فلا مخرج لهم من هذين المأزقين .

ذ - ولا مخرج لهم من الإشكالات التى فى حق الذات الإلهية : فإنه إذا كان الله هو الفاعل الأوحد الخالق فى العباد أفعالهم ، فإليه تعود الأفعال الشريرة فلا يتصف بالقداسة والكمال . وإذا كانت الأفعال الشريرة عائدة إليه ، فكيف ينهانا عنها ونحن لا نملك عملا ؟ هذا تناقض يتترع من الله صفة الحكمة . وكيف يتوعدنا بالعقاب عليها ، ويعاقب فعلا كما يؤكد الشرع ؟ هذا تناقض آخر يتترع من الله صفة الطيبة وصفة العدل . كذلك نقول فى الأفعال الحيرة : كيف يأمرنا بها وليس فى وسعنا أن نأتمها بأنفسنا ؟ وكيف يعدنا بالثواب عليها ، ويثيب فعلا كما يؤكد الشرع ، ولا فضل لنا فيها ؟ فإذا ببق الله من صفات الألوهية ، بل من صفة التمييز بين الحق والباطل ، والخير والشر ، والعدل والظلم ؟

ض - وإذا اتجهنا إلى المخلوقات وجدنا فيها شواهد أخرى على تهاقهم : إنها جميعاً تبدو ناقصة نازعة إلى الاستكمال ، وإذا لم يكن استكمال الموجود بفعل منه فلم يوجد ؟ وبخاصة متى كان عاقلا مريداً مندوباً لاستكمال خلقى ودينى . ثم إن لكل موجود طبيعة تبدو فى أفعاله المطردة ، ونحن نسمى هذه الأفعال طبيعية بسبب إطرادها ، فإن إطراد الفعل يدل على أنه صادر عن قوة قارة فى الموجود ، ولكل موجود هيئة أى تركيب من أجزاء أو أعضاء ، ولكل جزء أو عضو هيئة وتركيب : فلم هذا التركيب العجيب المتناسق مع خصائص الأشياء بحيث نرى

العين مثلاً تترك الضوء واللون ولا تترك غير ذلك ، ونرى الأذن تترك الصوت ولا تترك غير ذلك ، وهلمّ جرّاً ! وإذا ما تلف عضو أو اضطرب جزء منه ، انعدم الفعل أو اضطرب بنفس المقدار . فكيف لا نعتبر العضو أو جزءه علة ؟ وما وجه الضرورة لتركيبات مختلفة تصدر عنها أفعال مختلفة ؟ ولم لا يحدث الله أى شيء من أى شيء بأى شيء أو بلون شيء ؟

ظ — لقد ظنوا أن في اختصاص الله بالعلية وسلبها عن المخلوقات تمجيداً لله ، والأمر على العكس ، فإن عالماً فعالاً لأشد إظهاراً للقدرة الإلهية وأعظم تمجيداً لله من عالم ساكن ميت مسرح أشباح وأوهام ؛ أليس يقدر الصانع بقدر صنعته ؟ وظنوا أن علية المخلوقات قوة إلهية خالقة ، والأمر ينحصر في الإخراج من القوة إلى الفعل دون إيجاد من عدم . فكما أن وجود المخلوقات مشاركة في الوجود الإلهي الذي هو وجود بالذات ، كذلك علية المخلوقات مشاركة في العلية الإلهية التي هي علية بالذات . فنحن يلزاة علية أولى مستكنية بذاتها ، وعلية ثانية قابلة منها الوجود والقدرة على الفعل . وإن العقل ليقر بالعلية الثانية بذاته ، كما هو مشاهد ، ويتأيد إقراره البديهي بالأسباب التي ذكرناها . ولابن رشد كلمتان جامعتان حاسمتان لا نرى خيراً منهما لاختتام هذا البحث . قال : « أما الأشعرية فقد أنكروا الأسباب والمسببات ، وهذا نظر خارج عن الإنسان بما هو إنسان » ؛ وقال : « العقل إدراك الموجودات بأسبابها ، وبذا يفرق من سائر القوى المدركة فن رفع الأسباب فقد رفع العقل »^(١) . ومن قبله اعتقد الفلاسفة الإسلاميون بالعقل وعلية المخلوقات ، وناضل عنهما المعتزلة أروع نضال .

٣٦ — العلية الغائية :

١ — والعقل هو أيضاً الذي يستشف العلية الغائية من وراء الظواهر

المحسوسة ، ويرى بين الغائية والقاعدية علاقة السابق واللاحق ؛ فإذا رفعنا الغايات
رفعنا العقل ، وفاتنا التفسير النهائي للأشياء المستند على قضيتين كبيرين :
أولهما أن كل فاعل فهو يفعل لغاية ، والثانية أن كل مفعول فقد كان غاية
قبل أن يفعل ؛ والاثنان متعادلتان ينظر في كل منهما إلى وجهة . وإنما قلنا
الكلام على العلية القاعدية لظهورها ، ولنفعها في الفحص عن العلية الغائية التي
وإن كانت أولية مثلها ، إلا أنها أدق على الفهم .

ب — وخصوص الغائية هم الحسيون كافة ، ينضم إليهم بعض العقليين .
فالحسيون يمحذون العقل ومذكراته ، فلا يعتقدون بترتيب سابق ، بل يدعون أن
كل ما يتكوّن من أشياء ويحدث من أفعال فهو نهاية ونتيجة لعوامل مادية آلية ،
لا تحقيق لغاية ، ويفسرون الطبيعة بقولهم إن ذرات المادة تحركت منذ القدم
بجميع الحركات الممكنة ، واختلفت بجميع الهيئات ، واتهت إلى الهيئات
الراهنة ؛ وإننا نحن الذين نفترض الغايات اقتراضاً لما نشعر به من توتينا الغاية
في أفعالنا ، فنتصور الطبيعة على مثالنا ، ونقول مثلاً أن للطير جناحين « لكي »
يطير ، بينما التجربة لا تدل على أكثر من أن الطير يطير « لأن » له جناحين ،
والجناحان تكونا اتفاقاً . هكذا يقولون ، والمحدثون منهم آخضون عن القدماء بدون
تغيير ، أعنى عن ديموقريطس ، إمام المذهب المادى ، وتابعه أبيقور ولوكريس

ج — وأشياهم من العقليين يخضعون الطبيعة للآلية كى يفرضوا
على العلم الطبيعي أن يكون هنسة وميكانيكا ، ومن ثمة ضرورياً ومعقولا
في عرفهم ، فيضعون في المادة قوانين ذاتية تنظمها ، ولا يدعونها للمصادفة ؛
وبينما يقف بعضهم عند هذا الحد ، مثل سبينوزا ، يذهب بعض آخر ، مثل
أفلاطون وديكارت ، إلى إخضاع هذه الآلية لصانع أو خالق ، فينتهون إلى
سيطرة الغائية على الآلية في جملة الكون . فلنشعر في تعريف العلية الغائية وفي
إثباتها .

د - « العلة الغائية هي التي لأجلها الشيء [أو الفعل ، وهي] علة بماهيته
ومعناها لعلية العلة القاعلية ، ومعولولة لها في وجودها » . هذه العبارة لابن سينا^(١)
إيجازاً للمذهب العقلي الصحيح الصادر عن أرسطو وعن أفلاطون من قبله ؛ وهي
تشير إلى دليل أول بقولها إن الغائية علة لعلية العلة القاعلية : ذلك بأنه لولا الغاية
لاستوى الفعل وعلمه عند الفاعل ، فاستحال عليه الميل إلى أحدهما ، واستمر
على السكون ؛ فالفعل ، كلما كان فعل ، دليل على أن الفاعل قد ارتضى غاية
ارتضيت له غاية ، وأن فعله كان لأجل تحقيق هذه الغاية . وبتعيين الغاية يتعين
الفعل ، فإن الفاعل يبذل فعلاً معيناً ليحدث مفعولاً معيناً ، والفعل المعين
هو الذي يتجه إلى غايته ، أى الذى ينتهى بذاته إلى حد مناسب له ،
ولولا هذا الحد أو الغاية لكان أى فعل يحدث أى مفعول اتفاقاً ومصادفة ،
وهذا ممنوع لامتناع تحرك الفاعل إذا لم تعين وجهة فعله . فالفاعل ، كما أنه
يحتوى على علة البدء بالفعل ، يحتوى كذلك على علة اتجاه الفعل . فالعلة
القاعلية مبدأ الحركة ، والعلة الغائية مبدأ قصد الحركة ، وهى نهايتها متى
صدر الفعل .

هـ - هذا بالنسبة إلى الفعل فى كل فاعل . فإذا ما نظرنا إلى الفاعل فى
ذاته ، كماهية أو طبيعة ، وجدناه كلا منظماً ، مطرد الاتجاه إلى تحقيق غايات
معينة بوسائل معينة هى الخصائص والميول والغرائز والأعضاء . وتعين الفعل
وسائله أو شروطه ، دليل على أن الفعل الصادر عن قوة ما أو ميل أو غريزة
أو عضو ، هو من جهة أخرى علة هذه القوة ، أى الغاية التى وجدت القوة
لأجلها ، فهو صادر عنها وهى مهياة له : فلولا الطيران مثلاً لما فهم تركيب
الجناحين ، فالطيران علة الجناحين على نحو ما ، أى علتها الغائية أو ما لأجله
الجناحان ؛ وكذلك يقال فى الرؤية للعين ، وفى السمع للأذن ، وفى كل قوة على
العموم ، فإنها مهياة لفعلها .

(١) ما يمد الطبيعة فى كتاب الإشارات والتنبيهات .

و — وعلاوة على ترتيب كل موجود على حياله ، نشاهد ترتيباً للموجودات فيما بينها : فالحركات السبائية آية في الانسجام ، والألفة الكيميائية آية أخرى فكان العناصر الطبيعية يختار كل منها ألبفاً ، وبمقدار محدد ، فتوجد عنها نفس المركبات ؛ والأرض بينها وبين الشمس مسافة تتيج للحياة الوجود والنمو ؛ والترية تركيبها ضامن لغذاء النبات والحيوان ؛ وتركيب الهواء يجعل بعضه صالحاً للنبات وبعضاً آخر صالحاً للحيوان ، فيشوق هذا ما يزفر ذاك ، بحيث لولا النبات ما عاش الحيوان ، وثمة أمثلة عديدة لا تحصى إلا بإحصاء العلوم ، فإن كل علم عبارة عن ترتيب ما ، وبين العلوم ترتيب وترابط ، والذين يستهينون بالترتيب محتجين بما يبدو من إخلال به ، يسلّمونه من حيث لا يريدون ، إذ ليس يعتبر النقص كذلك إلا بالقياس إلى غاية .

ز — وإذا أخذنا بتميز كسط بين غاية باطنة في الموجود ، وغاية ظاهرة خارجة عنه ، لم نعط هذا التميز سوى قيمة اعتبارية : فالنبات والحيوان غايتهما الباطنة من الاعتناء حفظ حياتهما ، والأغذية غايتهما الظاهرة ، فالغائتان متحدتان . ولا يوجد مثل هذا التقابل إلا باعتبار النسبة من الأعلى إلى الأدنى ؛ أما الأدنى نفسه فهو غاية ظاهرة للأعلى وليس له غاية باطنة تقابلها ، ففي كل ترتيب الأدنى مرتب للأعلى وحسب . وقد يتعنر تعيين الغاية الظاهرة لموجود ما ، ولكن ترتيب هذا الموجود في ذاته دليل كاف على أنه أوجد لنفع وفائدة . وكم من المنافع والفوائد ظلت خافية أزماناً متطاولة ثم بانَت للباحثين . فمن المقول أن نقيس الحاضر إلى الماضي وننتظر استكمال علمنا بالموجود .

ح — فلا محض من الفرق بين الغائية والمصادفة فرقاً حاسماً : والواقع أننا نرى البذرة تخرج نباتاً من نوعها فتدرك أن هذا طبيعي ، ونرى المطر والبرد يهلكان النبات فلا نحكم بأن المقصود بهما هذا الإهلاك ، بل ندرك أن الأمر يحدث مصادفة . وكلما أردنا أن نعلل فعلاً ما من أفعال أى موجود كان ، وجدناه يقتضى غاية بالضرورة ، كما أنه يقتضى فاعلاً . ليس مبدأ الغائية محض

تطبيق تجربتنا الباطنة على التجربة الظاهرة ، ولكنه مبدأ مطلق مهيم على كل موجود وكل فعل . ولا نستثنى الإنسان ، فأفعاله البدنية تعطل بتركيب بدنه ، كما تعطل أفعال سائر الموجودات بتركيبها ، فتؤدى أعضاؤه وظائفها ، أى غاياتها دون أن يريد أو يحس ، كالقلب والمعدة وما إليهما ؛ وأفعاله المعنوية وغاياته المقصودة تنهى إلى غاية أخيرة مركوزة فيه طبعاً ، هى طلب السعادة ، إذ أنه يفعل كل ما يفعل ابتغاء أن يصير سعيداً ، ولولا هذه الغاية لما خرج من القوة إلى أى فعل ؛ بحيث تعود الغايات المباشرة فى الإنسان ، أى المعلومة المقصودة ، إلى غاية غير مباشرة ، وتعود جميع الغايات غايات مباشرة لعلة تصورها وإزالتها وأوجدتها . فإذا سأل الحسيون ، وهم يسألون فعلاً ، كيف تفعل الغاية وهى معلومة فى الحال رهينة بالاستقبال أجبتهم أنها موجودة حالاً فى قوة الماهية أو الطبيعة ، فعالة بها .

ط - وشأن بين هذا التفسير الصادر عن فطرة العقل ، وبين التفسير الحسى المعتمد على المصادفة كل الاعتماد : فأولاً يفترض الحسيون أن جميع التآليفات الممكنة بين أجزاء المادة قد حدثت تارة أو طوراً ، وإن كل موجود فهو نتيجة لمحاولات كثيرة ؛ بيد أننا نستطيع أن نفترض أن أبسط التآليفات هى التى تكررت بلا انقطاع لبساطتها ولسهولة ائتلافها ، وإن التآليفات المعقدة لم تحدث قط أو حدثت نادراً لتعقدها وصعوبة اجتماعها ، فكيف تفسر وجود الكائنات المعقدة ؟ وثانياً هم يكتلون إلى البيئة غير الحية غير الحاسة غير العاقلة ، تكييف المادة حتى تصير حية حاسة عاقلة ، والفرق هائل والمسافة مصيقة بين كل درجة من هذه الدرجات والى تليها ، فلا تعبر . وثالثاً هم يتصورون هذا التكييف حركة نحو الأحسن الأكل ، والحركة فى ذاتها ممكنة أيضاً نحو الأسوأ ، فلم تحدث فى سبيل التقدم ؟ إذا أردنا جعلها معقولة فيجب أن نفترض فى السديم الأول اتجاهها غائياً إذ أن المادة لا تنتظم من تلقاء ذاتها ، وهى بذاتها لا تقتضى تركيها

معيناً ، فكيف اختلفت أجزاء الجناحين والأذن والعين وما إلى ذلك من أعضاء عجيبة مذهشة ؟

ى — أفليس يلزم القول بسبق الغايات من حيث إن الغاية تنطوى على وحدة نظامية تعين الأجزاء وتعين أختلافها ؟ إن الغاية علة حقاً ، بل هى علة العلل ما دامت هى التى تبعث الفاعل على الفعل ، فيؤثر الفاعل فى المادة أو فى الصورة أو فى كليهما . فقولنا « إن كذا هو من أجل كذا » تعليل حقيقى له مثل ما للعللة الفاعلية من قيمة وجودية وعقلية . يعارض الحسيون الغاية بالنتيجة ، وليس بين هذين المعنيين تعارض ، بل من الممكن أن تكون النتيجة غاية فى نفس الوقت : إذا قيل أن الساعة تقيس الزمان « لأن » أجزاءها منسقة فيما بينها ، فليس للقاتل أن يستنتج أن هذه الأجزاء لم تنسق « لأجل » قياس الزمان ، وإذا قيل إن الطير يطير « لأن » له جناحين ، وأنه حى يرزق « لكونه » محكم التركيب ، فليس يمحى هذا القول السؤال عن ركيه وأحكم تركيبه ، ولم كان له جناحان . يعترف الحسيون بأن المصنوعات الإنسانية مسبقة بصورها فى أذهان صناعها وبالغاية منها ، فإذا ما عرضوا للموجودات الطبيعية التى هى أيضاً جملة منسقة من الوسائل والغايات ، أبوا إلا أن يعتبروها نتائج علل آلية : فى أى منطق يجوز تقرير نوعين من العلية متضادين كل التضاد لتفسير شيئين متشابهين تمام التشابه ، فتكون طائرانا غاية وأجنحة الطير آلية ؟

ك — هذا هو المذهب العقل السليم . نادى به أنكساغوراس حين قال : « هو العقل الذى رتب الكل ، وهو علة الأشياء جميعاً » . وسمع سقراط قارئاً يقرأ هذه العبارة ، فغشيته نشوة عظيمة ، وراح يفكر أن جلوسه بالسجن ، مثلاً ، لا يعمل بحركات عظامه وعضلاته ، بل باستصوابه أن يتحمل القصاص الذى استصوبت الحكمة فرضه عليه ، وإلا لكانت عظامه وعضلاته حملته إلى بلد آخر . وثبت لديه أن تسميتها عللاً منتهى الضلالة ، وأن العلة الحققة عاقلة تلحظ معلولها قبل وقوعه وترتب الوسائل إليه ، فإن شيئاً لا يفعل إلا إذا قصد إلى

غاية ، أو قصد به إلى غاية بتركيب سببها في طبيعته . والغاية لا تتمثل إلا في العقل ؛ أما المادة فشرط للفعل ، أو علة ثانوية خلو من العقل ، يستخدمها العقل وسيلة وموضوعاً ، فليس يعطل العالم بالعناصر كعطل أصيلة ، بل يعلة عليا عاقلة تسخر العناصر لغايات . واقتنع أفلاطون بهذا الرأي ، وراح يبشر به في إيمان وحاسة لا مزيد عليها ، واتخذ منه أساساً أقام فوقه مذهباً كان أول فلسفة عقلية تامة المعالم ، واقتنع بالرأى أرسطو ، وأشاد بالعقل أيما إشادة : رفعه فوق سائر القوى الدراكة ، وقال إنه أشرف جزء في الإنسان ، وإن فعله ألد فعل لأنه تصور الأمور الجميلة الإلهية ، بل هو السعادة القصوى ، والإنسان لا يحيا على هذا النحو بما هو إنسان ، بل باعتبار أن فيه شيئاً إلهياً ؛ وهذه القضية النظرية تستتبع نتيجة عملية يعبر عنها الفيلسوف بقوله : « فلا ينبغي أتباع الذين يخشوننا على أن نفكر أفكاراً إنسانية لكوننا أناسي ، وأفكاراً فانية لكوننا فانيين ، بل يجب أن نعمل كل ما في الوسع لكي نحيا وفقاً لهذا الجزء الذي هو أشرف قوانا ، فلئن كان صغير المقدار فإنه يعلو على سائر الأجزاء علواً كبيراً قوة وكرامة ^(١) .

ل — فما أشد الأسف لانحراف الفلاسفة عن هذا الطريق الملكي ، وسلوكهم طرقاً ملتوية مظلمة لا منفذ لها إلا إلى الإخفاق في تفسير الوجود وفي تدبير الحياة . وهذا الكتاب شاهد على أنهم كثير ، وأن الفلسفة لتبدو في معظمها — إن لم تقل في كلها — مشبعة بالشك والإنكار حتى لقد يظن بنا الكثيرون لأول وهلة قسماً كبيراً من التناقض أو السذاجة لمعارضة الشك ومناصرة اليقين ؛ لكننا نأمل أن يقتنعوا بأدلتنا ، فيستنير وجه الفلسفة في نظرهم ، ويحل الإيمان في قلوبهم ، ويفرحوا بالعقل أعظم فرح .

تم طبع هذا الكتاب على مطابع
دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٦

(١) انظر ف ي : دفاع أرسطو عن الغائية ، فقرة ٦١ ؛ أشادته بالعقل ، فقرة ٨٠ .

Bibliotheca Alexandrina



0491470

ملتزم التوزيع : مؤسسة المطبوعات